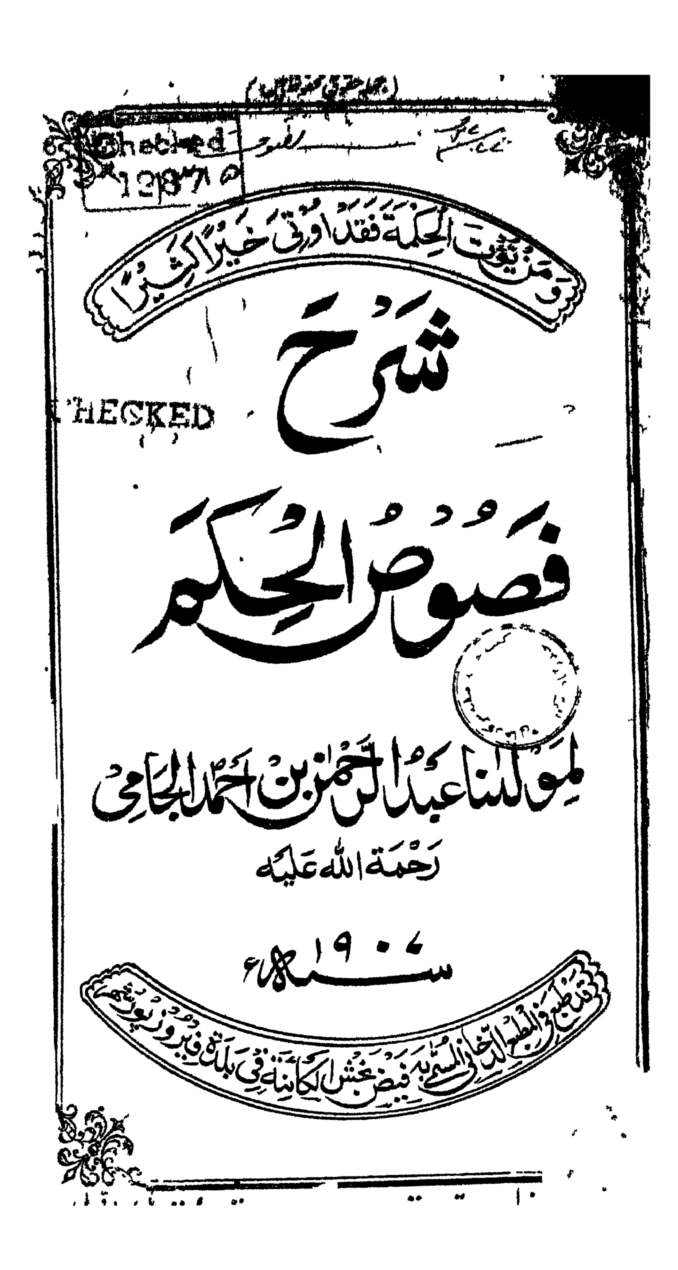
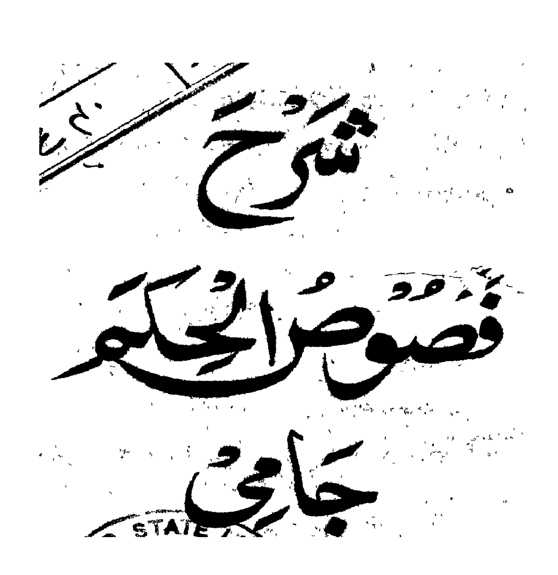


Checked 13875
CHECKED
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
شرح
فصوص الحكم
لمولنا عبد الرحمن بن احمد الجامي
رحمة الله عليه
سنة ١٩٠٧ع
قد تم طبع في المطبع الذي المسمى به فيض بخش الكائنة في بلدة فيروزپور


شرح
فصوص الحکم
جامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي زين صحائف قلوب اولى الهمم بفصوص نصوص الحكم وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وختم بها الولاية المطلقة على من هو احق واحرى والصلوة والسلام على محيط كلمة التامة الكاملة ومقسم نعمة العامة الشاملة وعلى من ال من عترته امره اليه او فاز في صحبته بالمثول بين يديه اما بعد فاعلم ان الحكم الفائضة من الحق سبحانه على قلوب كمل عباده ومخلص عبيده على انواع منها ما يفيض عليهم بواسطة الملائكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغير والتبديل مرادة تلاوتها وهو القرآن المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث القدسية فهي اما معان فاضت عليه صلى الله تعالى عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها اكسية عباراته الخاصة او بعبارات مخصوصة غير مرادة ضبطها وتلاوتها وهذا النوع ليس مخصوصا بالانبياء بل يعم الاولياء وصالحي المؤمنين ومنها ما يفيض من بعض الكمل على بعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله عليه وسلم على خواص متابعيه مما يفيض بالقدر متابعتهم وقوة مناسبتهم ومن عجائب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور وروحه الاطهر كتاب فصوص الحكم بجملة ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل المكمل محي الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكثر من مستفيد عنده فتوحه ثم اني كنت برهة من الزمان مشغوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته لم اجد استاذا اعول عليه بشرح مشكلاته ولا مرشدا يرشد مسترشدا الى كشف معضلاته فقصدت الى جمع شروحه وجعلتها مفاتيح ابواب فتوحه طالعتها مرة بعد مرة وراجعت اليها كرة بعد كرة حتى استقر رأيي على ان انتخب منها ما يجدي في حل مبانيه ويكفي في فهم معانيه واضفت اليه ما سنح في اثناء المطالعة لبالي وسمح وقتي وحالي نجما نجما لا كما يبتغيه الاصحاب ويرتضيه اولوا الالباب وها انا اشرع فيه الان بعون الملهم للصواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد هو اظهار كمال المحمود ازلا اذ لا كمال الا للحق سبحانه جمعا او فرقا وكذلك لا مظهر له الا هو سبحانه جمعا او فرقا فجنس الحمد اى حقيقته المطلقة الشاملة لكل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع استهلاك المظاهر فى الظاهر وكل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة واستتار الظاهر بالمظاهر او جنس الحمد وكل فرد منه معا اذا لوحظ بعين جمع الجمع خالص لله اى للذات المطلقة المجردة عن جميع النسب حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد فى كل مرتبة والمحمود بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا يحمد احد الا اياه اعلم انه لا يقع حمد مطلق من حامد الا لفظا واذا اضيف الحمد الى اسم من اسماء الله فلا يكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء يدل عليها حال الحامد ويقيد بها ولما كان حال الشيخ رض فى هذا المقام تقيد حمده بتنزيل الحكم لانه رضى الله تعالى عنه كان فى صدد بيان الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام اردف اسم الله بقوله منزل الحكم وجعله صفة له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل اما من التنزيل او من الانزال وتحققهما انما هو باعتبار ان الحكم انما تنزل من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقييد والتعين اعنى حقايق القلوب الكمل الانسانية لان العلو الحقيقى للاطلاق الذاتى وحضرت الربوبية الفعالة والتقييد لا انسفال للمرتبة العبدانية القابلة ثم ان جعله من التنزيل اولى لانه ينبئ عن التدريج ولا يخفى ان نزول العلوم والمعارف على كتاب استعدادات ارواح الانبياء عليهم السلام وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل الا على سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازلة على قلب كل نبى انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان بعض الحكم يعد القلب لفيضان بعض آخر فبعضها

يتقدم وبعضها يتأخر واما باعتبار نزولها اما على طريق سلسلة الترتيب التي اولها
العقل الاول والتدريج فيه ظ واما على طريق الوجه الخاص والتدريج فيه باعتبار
ان النازل ينزل على الروح اولا بحسب الاجمال ثم على القلب ثانيا بالتفصيل والحكم
الشرايع المشتملة على العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية وعلى الاخلاق المرضية و
الاعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية على قلوب الكلم القلب حقيقة جامعة بين الحقائق
الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقايق الروحانية والخصائص النفسانية والتجلي
المخصوص بحقايق الجواهر الروحانية والنفسانية تجلي متعين من حضرت القدس
والنزاهة والوحدة والعلو والفعل والشرف والحيوة والنورية والتجلي المخصوص بالجسم
متعين باضدادها للروح والنفس وذلك لتعين التجلي في كل قابل بحسبه فلما ظهرت
الحقيقة القلبية باحدية الجمع استعدت عرشه وهو يتجلى فيها وينزل حكمه لقبول تجلي
الهي وفيض جمعي كمالي احاطي لايمكن تعينه في كل واحد من الجوهرين ولا في حقايق كل
من الطرفين على الانفراد وهذا الفيض المخصوص بالقلب انما يكون تعينه في الحضرة
الالهية الكمالية الجمعية واذا تحققت ذلك فاعلم ان انزال الحكم من الحضرة الاحدية الجمعية
الالهية انما يكون على القلوب الاحدية الجمعية الكمالية الانسانية بين حقايق الروح والنفس
والجسم لا على الروح والنفس فقط او على القوى الجسمانية وحدها فلذلك خص القلوب
بالذكر والمراد بالكلم التي هي جمع كلمة اعيان الانبياء عليهم السلام ولذلك اضاف القلوب
اليها قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي في كتاب النفحات ان الصورة معلومية كل
شئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي
وذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشيون الالهية المعبر عنه بالكيانة تسمى
تلك الصورة اعني صورة معلومية الشئ المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمى الحق
سبحانه الموجودات كلمات ونبه على ذلك في غير موضع من كتابه العزيز فقد سمي

نبينا وعليه السلام كلمة وقال ايضاً لا تبديل لكلمات الله وقال فى حق ارواح عباده اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث صرفتها شيئية ثبوتية فى عرصة العلم ومقام الاستهلاك فى الحق سبحانه وانما بعينها فى عرصة الوجود العينى باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها واظهارها له الا له سبحانه هى كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثانى شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول باحدية الطريق الامم الامم بالفتحتين المتوسط بين القريب والبعيد قال ابن السكيت الامم بين القريب والبعيد والمراد بالطريق اما طريق التوحيد الذى عليه جميع الانبياء ومتابعيهم المشار اليه بقوله وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وتوصيفه بالامم باعتبار انه متوسط بين قرب التنزيه وبعد التشبيه واما الجمعية الكمالية الانسانية بين حقايق الروح الذى له القرب وبين حقايق الجسم الذى له البعد فانها كالطريق لنزول الحكم من حضرة الاحدية الكمالية الالهية على القلوب والمراد باحدية الطريق اما وحدته النوعية التى تتحد فيها افراده واما احدية جمعه للتقابلات والباء اما للملابسة على ان يكون الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف اى تنزيلا متلبسا باحدية الطريق او حالا من الحكم او القلوب او الكلم ولا يخفى وجه صحة كل منها لفظا ومعنى واما للسببية متعلق بالتنزيل فانه مسبب عن سلوك طريق التوحيد وعن اتصاف القلب بالجمعية الكمالية الانسانية ايضا واما متعلق به على تضمينه معنى الاخبار اى الله سبحانه ينزل الحكم مخبرا باحدية الطريق واما للظرفية كما فى قولهم حججت بطريق الكوفة فان كلا من طريق التوحيد والجمعية الانسانية طريق التنزيل ومحله من المقام الاقدم من ابتدائية اى هذا التنزيل مبتدئ من مقام هو اقدم من ان يكون قبل سبقيا للحدوث والمراد به مرتبة

الاحدیة الذاتیة التی هی منبع لفیضان الاعیان واستعداداتها فی الحضرة العلمیة اولا ووجودها وکمالاتها فی الحضرت العینیة بحسب عوالمها واطوارها الروحانیة والجسمانیة ثانیا وانما کانت اقدم لان المراتب الالهیة وان کانت کلها فی الوجود سواء لکن العقل یحکم بتقدم بعضها علی بعض کالحیوة علی العلم والعلم علی الارادة والارادة علی القدرة واقدمها الاحدیة الذاتیة وان اختلفت الملل ای الادیان المتعددة بتعدد اصحاب الشرایع والنحل ای المذاهب المتشعبة من کل دین بتعدد المجتهدین وقوله لاختلاف الامم علة لاختلاف الملل والنحل ای هذا الاختلاف انما وقع لاختلاف واقع بین الامم فی امزجتهم واحوالهم ومراتبهم وعرفهم وعاداتهم ومأخذ نظرهم ومعتقداتهم فاختلف شرایعهم ومذاهبهم فی تلک الشرایع بسبب ذلک الاختلاف وذلک لایقدح فی وحدة اصل طرقهم وهو الدعوة الی الله ود ین الحق وصلی الله ای افاض منه بالتجلیات الذاتیة والاسمائیة والصفاتیة علی ممد الهمم القابلة للترقی فی مراتب الکمال وذلک الامداد انما یکون بانزال المقام الذی تعشقت به همة والکمال الذی تعلقت به وتعریف ماهو اعلی وافضل وبیان حالة هی اعز واکمل وذلک الامداد انما هو من خزائن الجود والکرم وهی الحضرت الاسمائیة الالهیة بالقیل الاقوم الاعدل بین تعریض وتصریح وکتم وافشاء وایجاز واسهاب وبشارة ونذارة محمد واله الذین تؤل الیهم اموره صلی الله تعالی علیه وسلم ومواریثه العلمیة والمقامیة والحالیه وسلم علیه باسم السلام یسلم الیه فیه حقائق الکمال ویعطیه السلامة عن سطوات تجلیات الجلال ویهبه السلامة عن الانحرافات والتحقق بحقائق المرتبة الاعتدالیة اما بعد فانی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم فی مبشرة ای رؤیا صالحة وهی لاتستعمل مع موصوفها فلا یقال رؤیا مبشرة

أُرِيتُها باداء تها الحقّ سبحانه إيّاى من غير قصد وتعمّلٍ منى فتكون مبراة من الاغراض
النفسية والخيالات الشيطانية فى العشر الاخر من محرم سنه سبع وعشرين وست
مائة واختص المحرم من الشهور بهذه المبشرة لانه فتح له فى اوايل فتحه من المحرم
ايضا على ما روى عنه انه اتخذ الخلوة اول مرة باشبيلية من بلاد اندلس تسعة اشهر
لم يفطر فيها دخل فى غرة المحرّم وأُمِر بالخروج يوم عيد الفطر وبشر بانه خاتم
الولاية المحمدية بمحروسة دمشق وبيده صلى الله تعالى عليه وسلم التى هى مظهر تصرفه
بالاخذ والاعطاء كتابٌ فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لى هذا اشارة الى ما
بيده من الكتاب كتاب فصوص الحكم اخبارًا بانه عند الله سبحانه مسمى بهذا
الاسم وتسمية من عنده صلى الله تعالى عليه وسلم او حكما منه بانه كتاب مشتمل
على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام وبيان محالها و
هى هذه القلوب فان فصّ الشيئ خلاصته وفص الخاتم ما ينقش عليه اسم
صاحبه ويكون التسمية به من الشيخ خذه فى سترك وغيبك واخرج به فى الحس و
الشهادة الى الناس المتحققين بالانسانية ينتفعون به وسياق الكلام يقتضى ان
يكون قوله ينتفعون مجزومًا باسقاط النون لكونه بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه
صلى الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدائيا بان المتحققين بالانسانية ينتفعون به
الى يوم القيمة لمزيد اعلامٍ وبشارةٍ للشيخ رض وهو جواب سوال مقدر كانه صلى الله
عليه وسلم سئل ان هذه الحكم تجلّ وتعلو عن ان يخرج بها الى الناس الحيوانيين
فاجاب صلى الله تعالى عليه وسلم بان فيهم ناسًا مؤهّلين للكمال ينتفعون به فقلت
السمع والطاعة لله سبحانه لانه رب الارباب ولرسوله لانه خليفته وقطب الاقطاب
واولى الامر اى الخلفاء الذين لهم الحكم فى الباطن اوالملوك الذين هم الخلفاء
للخليفة الحقيقية فى الظاهر منّا اى من نوعنا واهل ديننا كما امرنا به فى قوله تعالى

اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وفی التحقیق الطاعة کلها لله سبحانه تارةً فی مقام جمعه وتارةً فی مقام تفصیله ویمکن ان تجعل الاشارة فی الوجوه الثلثة الی طاعته صلی الله تعالی علیه وسلم من ثلث حیثیات احدها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم مظهراً الاسم الله وثانیها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم رسولاً منه وثالثها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم ولی الامر علی جمیع الکمل فحققت الامنیة ای ادرکت حقیقة امنیته ومراده بالکتاب الذی اعطانیه بتحدید حده وتعیینه امنیته ومراده بها وجعلتها محققة فی الخارج فعلی الاول یکون المقصود من الابراز فی قوله فیما بعد الی ابراز هذا الکتاب اخراجه من العلم الی العین وعلی الثانی ابرازه بعد ذلک الاخراج الی المنتفعین به و اخلصت النیة عن الاغراض النفسانیة وجردت القصد والهمة عنها فصرفت احدی القصد والهمة فیما هممت به من غیر ان یشوبه شائبة غرض الی ابراز هذا الکتاب من العلم الی العین او الی المنتفعین به کما حده لی وعینه رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم من غیر زیادة منی بان ابرز ما لم یحده صلی الله علیه وسلم لی ولا نقصان بان لا ابرز بعض ما حده صلی الله تعالی علیه وسلم فان مقام الامانة لا یحتمل الخیانة بالزیادة والنقصان وسالت الله سبحانه ان یجعلنی فیه ای فی ابراز هذا الکتاب وفی جمیع احوالی من عباده الذین لیس للشیطان علیهم سلطان ای تسلط وغلبة اشارة الی قوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان وهم العارفون الذین یعرفون مداخله او واقفون مع الامر الالهی لا یتعدون عنه وان یخصنی فی جمیع ما یرقمه بنانی وینطق به لسانی وینطوی علیه جنانی بالالقاء السبوحی المنزه عن الوساوس الشیطانیة والهواجس النفسانیة النفث الروحی الحاصل من روح القدس ماخوذ من قوله صلی الله تعالی علیه وسلم

ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقها والنفث هو ارسال النفس استعیر للافاضة فی الروع النفسی الروع بضم الراء وسکون الواو القلب ولما کان القلب فی الوجود الانسانی عند تقابل النسختین الافاقیة والانفسیة بمثابة النفس الکلیة نسبه الیه ای فی القلب الذی هو فی النسخة الانسانیة بمنزلة النفس الکلیة فی نسخة العالم فیصیر العلوم المجملة الفائضة من الروح مفصلة فیه بالتائید الاعتصامی الباء متعلق بالالقاء والنفث ای یکون ذلک الالقاء والنفث بتائید الله سبحانه المسبب عن الاعتصام والالتجاء به قال الله تعالی ومن یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم والهدایة الی الصراط المستقیم نوع من التائید حتی اکون مترجما غایة لقوله سالت ای سالت الله ما سالت حتی اکون مترجما عما حده لی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم واراد الله سبحانه اظهاره علی لسانی لا متحکما بالتصرف النفسانی فیه بالزیادة والنقصان لیتحقق ای یعلم حقیقته من وقف علیه من اهل الله الذین لهم مشرب الکمال الاحدی الجمعی الالهی لا المتقیدین بالمشارب والاذواق الجزئیة التقییدیة الاسمائیة اصحاب القلوب التی تتقلب مع الحق سبحانه حیث تجلی ووسعته فما انکرته ولا اعرضت عنه فی تنوعات ظهوره بشیونه انه ای هذا الکتاب من حیث معانیه واسراره بل من حیث الفاظه وعباراته ایضا من مقام التقدیس المنزه عن الاغراض النفسیة التی یدخلها التلبیس فان الاغراض تارة تلبس الحق صورة الباطل فتعرض النفس عنه وتزیفه وتارة تلبس الباطل صورة الحق فتقبل علیه وتزینه وارجو ان یکون الحق لما سمع دعائی قد اجاب ندائی لسان ادب مع الله تعالی فان الکمل المطلعین علی اعیانهم الثابتة واستعداداتها لا یطلبون من الله سبحانه الا ما تقتضیه اعیانهم واستعداداتها فهم متیقنون

باجابة دعائهم وفی اضافة السمع الی الدعاء والاجابة الی النداء قد یقع لبعض الناس ان العکس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعاء الاجابة فکانه رضی الله تعالی عنه لاحظ قوله تعالی ان ربی لسمیع الدعاء ولما تیقن الاجابة من الله تعالی قال فما القی الیکم الا ما یلقی الی مما تضمنه هذا الکتاب من اسرار الانبیاء علیهم السلام والحکم الخصیصة بهم والملقی الی هو الله سبحانه من الحضرة المحمدیة الختمیة الکمالیة الالهیة ولا انزل فی هذا المسطور الا ما ینزل به علی والمنزل ایضا هو الله سبحانه من تلك الحضرة ولما علم رضی الله تعالی عنه سبق اوهام المحجوبین من هذا الکلام الی ادعائه النبوة والرسالة قال ولست بنبی ولا رسول لان النبوة التشریعیة والرسالة قد انقطعتا ولکنی وارث لرسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم فی العلوم الالهیة والاحوال الربانیة والمقامات والمکاشفات والتجلیات ولآخرتی التی ینتهی الیها امری اخرا من مراتب الکمال حارث ولما لم یکن لی تصرف فیما اذکره من الله الذی فنیت فیه فناء لا ظهور لی ابدا فاسمعوا واذا اشتبه علیکم شیئ منه الی الله فارجعوا لیطلعکم علیه باشراق نوره علی قلوبکم واذا ما سمعتم من الله لا منی لفنائی فیه ما اتیت به صورة و الآتی به هو الله حقیقة فعوا امرلیما عنه المخاطبین من وعی یعی اذا حفظ ای احفظوه بدرك معانیه وتحقیق اسراره ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا مفصله ای فصلوا ما کان مذکورا فیه علی سبیل الاجمال وفرعوا علیه فروعه واجملوا ما کان مذکورا فیه علی التفصیل ولاحظوه علی وجه الکلیة والاجمال لتکونوا عالمین بالفروع فی عین الاصول وبالاصول فی عین الفروع او فصلوا مجمل القول الذی ذکرته فی المراتب والمقامات واجمعوا بین کل مقام واهله بتنزیل کل فی مقامه ثم منوا به علی طالبیه المستعدین المستحقین له ای اعطوهم ایاه عطاء

امتنان غیر طالبین منہم عوضا لا تمنعوا ای لا تمنعوه بخلا وضنتہ بل اعملوا بامر
النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم حیث امرنی باِبرازه و اظہاره للانتفاع ہذه
الامور الفائضة علیکم من الحقایق والاسرار ہی الرحمة التی وسعتکم ای شملتکم
فوسعوا انتم ایضا تلک الرحمة علی الطالبین وکونوا اعوان اللہ ورسولہ فی ایصالہا
الیہم ومن اللہ ارجوان اکون ممن اُیّد بتائید اللہ سبحانہ فتائید بقبولہ ایاه و
بعد التائید ایّد غیره بان یجعلہ مستعدا للتائید الالہی بحسن الارشاد و
قیّد بالشرع المحمدی المطہر فتقیید بہ وقید غیره بہ وان یحشرنا فی زمرتہ الفائزین
لمتابعتہ بالسعادة العظمی والدرجة العلیا فی الاخرة کما جعلنا من امتہ التابعین لہ
فی الدنیا فاول ما القاه المالک الحق مطلقا او باعتبار ظہوره وتجلیہ فی الصورة المحمدیة
علی العبد المملوک لہ ای لما یرید نفسہ عبّر عن الملقی بالمالک وعن الملقی الیہ بالعبد اشارة
الی انہ سبحانہ مالک امر وہو مملوک ماموز والمملوک الماموز فی امتثال ما امر بہ
معذور من ذلک ای من کتاب فصوص الحکم

فَصُّ حکمةٍ الٰہیّةٍ فی کلمةٍ آدمیّة

فص الشیٔ خلاصتہ وزبدتہ
وفص الخاتم ما یزیّن بہ الخاتم ویکتب علیہ اسم صاحبہ قال ابن السکیت کل
ملتقی عظمین فہو فص والالٰہیة اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات کلہا
ففص الحکمة الالٰہیة عبارة عن خلاصة العلوم والمعارف المتعلقة بالمرتبة الالٰہیة
او عبارة عن محل ینقش بہا وہو قلب الانسان الکامل فانّ الفص کما انہ قد انطوی
علی قوسی حلقة الخاتم والطبق علی احدیّة جمعہما وکما انہ یختم بما ینطبع فیہ من الصور
ویعرب عن کلیتہا وکما انہ تابع لقالبہ من التربیع والتثلیث والتدویر وغیرہا او
مستتبع لما یرد علیہ کذلک قلب الانسان الکامل لہ الانطواء علی قوسی الوجوب
والامکان والانطباق علی احدیة جمعہما ولہ ان یُعرب عما فیہ عن صور الحقائق و

ینبئ عن احدیت جمعها وکذلک له صورة تابعة لمزاج الشخص کما ان لها ان یستتبع تجلی الحق ویصورة بصورتہ علی ما نص علیه الشیخؒ فی الفص الشعیبی ولا یبعد ان یجعل الفص عبارة عن احدیت جمع تلک العلوم والمعارف بناء علی ان احدیۃ جمع الاشیاء زبدتہا وخلاصتها وعلی ان الفص الذی هو ملتقی قوسی حلقۃ الخاتم او ملتقی کل عظمین بمنزلۃ احدیت جمعهما والمراد بالکلمۃ فی کل موضع من هذا الکتاب عین النبی المذکور فیہ من حیث خصوصیتہ وحظہ المتعین له ولا منہ من الحق سبحانہ فالحاصل ان اوّل ما القاه المالک علیہ خلاصۃ علوم ومعارف متعلقۃ بالمرتبۃ الالٰهیۃ متحققۃ فی کلمۃ اٰدمیۃ او خلاصۃ تلک العلوم والمعارف او المحل القابل لها او احدیۃ جمعها متحققۃ فی کلمۃ آدمیۃ وانما خُصّت الحکمۃ الالٰهیۃ بالکلمۃ الآدمیۃ فانها کما کانت المرتبۃ الالٰهیۃ عبارة عن احدیۃ جمع الاسماء الالٰهیۃ کذلک کانت الکلمۃ الآدمیۃ عبارة عن احدیت جمع مظهریاتها فناسب ان تخص بها لمّا شاء الحق سبحانہ بمشیۃ ازلیۃ هی الاختیار الثابت له سبحانہ ولیس اختیاره سبحانہ علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین کل منهما ممکن الوقوع عنده فیترجح احدهما المزید فائدة ومصلحۃ لان هذا مستنکر فی حقہ سبحانہ اذ لا یصح لدیہ تردد ولا امکان حکمین مختلفین بل لا یمکن غیر ما هو المعلوم المراد فی نفسہ فان قلت فکیف یصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم یشا لم یوجد قلت صدق الشرطیۃ لا یقتضی صدق المقدم وامکانہ فقولہ ان لم یشا غیر صادق بل غیر ممکن فان قلت قد قال بعضهم فی قولہ تعالی الم تر الی ربک کیف مد الظل ای ظل التکوین علی المکونات ولوشاء لجعلہ ساکنا ولم یمده فان الحق لو لم یشاء ایجاد العالم لم یظهر وکان له ان لا یشاء فلا یظهر قلت هذا اما النفی الایجاب المتوهم للعقول الضعیفۃ واما باعتبار انہ سبحانہ باعتبار ذاتہ الاحدیۃ غنی عن العالمین

فاذا نظر العقل الى غناه وعدم اقتضائه لذاته احد المتقابلات حكم بان له أن
لا يشاء وجود العالم فلم يظهر العالم واما اذا نظر الى علمه الشامل حكم بعدم مشيته
بل بعدم امكانها من حيث اسمائه كلها الحسنى اى المتناسبة فى بلوغها الى مرتبة
الكمال وترتب آثارها عليها التى لا يبلغها الاحصاء والعدُّ من حيث جزئياتها و
ان كانت كلياتها منحصرة فى تسعة وتسعين او الف و واحد وانما قيد بالحيثية
لان ذات الحق سبحانه باعتبار اطلاقها له مرتبة الغنى عن العالمين ليس نسبة اقتضاء
شئ من العالم ومشيته اليها اولى من نسبة عدمهما وباعتبار تقييدها ببعض
الاسماء لا يقتضى لمظهر الجامع بل ما يكون مظهرا له فقط فاقتضاءها المظهر الجامع
لا يكون الا من حيث جميع اسمائها الحسنى فلهذا قيد المشية بهذه الحيثية ان
يرى اعيانها المتمايزة بعضها عن بعض فى التعقل وذلك باعتبار مرتبة الواحدية
وان شئت قلت ان يرى عينه المتحدة الغير المتميز فيها اسم عن اسم وذلك باعتبار
مرتبة الاحدية ويمكن ان يقع تجويز العبارتين انما هو بالنسبة الى المرتبة الواحديه
فان للاسماء فيها اعتبارين احدهما اعتبار وحدة الذات وثانيهما اعتبار كثرة
النسب والاعتبارات فالعبارة الاولى بملاحظة الاعتبار الثانى والثانية بملاحظة
الاول فى كون اى مكون جامع وحدانى يظهر فيه كل اسم وشان وصفة بصورة
الجمع ووصفه وحكمه بحيث يصلح الشان الكلى الذى هو التعين الاول وهذه
الجمعية انما تكون بامرين احدهما اشتماله على الاسماء كلها بحيث لا يشذ منها
شئ وثانيهما صلاحية مظهريته لها كلها فان مجرد الاشتمال لا يستلزم صلاحية
المظهرية والا لكان كل موجود مظهرا جامعا والى الاول اشار بقوله يحصر الامر
اى امر الاسماء كلها وعلله بقوله لكونه متصفا بالوجود لان اتصافه بالوجود انما يكون
بتجلى الوجود الحق فيه باحدية جمع جميع شيونه واسمائه والى الثانى بما عطف عليه

اعنی قوله ویظهر به ای بالکون الجامع سیر ه ای سر الحق وهو اسماء ه المستجنة فی غیب ذاته الیه ای الی الحق سبحانه ویحتمل ان یکون قوله یظهر به بالنصب عطفا علی یری ویکون قوله لکونه موجودا متعلقا بقوله یری علی انه علة مصححة للرؤیة فان الشئ مالم یکن موجودا لم یصح رؤیته فتعلق المشیئة الذی هو المعنی المقصود الاصلی والعلة الغائیة من ایجاد العالم ظهور الحق سبحانه فی هذا المظهر الجامع وشهوده فیه شیونه وصفاته علی وجه ینصبغ کل منها باحکام الآخر کما مر و اعلم ان رؤیة الحق سبحانه اعیان الاسماء فی الکون الجامع ینبغی ان یکون غیر العلم بها فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتیاج فیه الی مظهر ولا سبق مشیئة فالمراد بها اما العلم بعد الوجود فیکون التغیر فی المعلوم لا فی العلم فالعلم بالشئ قبل وجوده علم وبعد وجوده رؤیة وشهود ولکن لیس فیه مزید فائدة واما الابصار اما نظرا الی مقام الجمع علی ان یثبت البصر للحق سبحانه مغائرا النسبة العلم سواء کانت نسبة وجودیة او نسبة اعتباریة فالشئ قبل وجوده معلوم و بعد وجوده مرئی مبصر فان الشئ مالم یوجد لم یبصر واما نظرا الی مقام الفرق فتکون الاسماء مرئیة للحق سبحانه باعتبار ظهوره فی المظاهر فیکون رائیا فی المظاهر کما انه مرئی فیها فان قلت اعیان الاسماء امور معقولة فکیف یتعلق الرؤیة بها قلت ذلک انما هو باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر فان قلت بعض المظاهر ایضا غیر مدرکة بالبصر کالمجردات قلت اذا کان البصر مستندا الی مقام الجمع فیمکن ان لا یکون مشروطا بان یکون المبصر مادیا واذا کان مستندا الی مقام الفرق فیمکن ان یکون المراد به قوة العلم والحضور سواء کان بالبصر او البصیرة فان قلت اعیان بعض الاسماء وآثارها انما تدرک بسائر القوی کالسمع واللمس والذوق و الشم والقوی الباطنة فما وجه التخصیص بالرؤیة قلت المراد بالرؤیة اما الاحساس

مطلقا بل الادراك بعد الوجود او تذكر ما عدا اهالا نريعرف بالمقايسة ولما
كان لقايل ان يقول ان الحق سبحانه كان يعلم الاسماء واعيانها ويراها ويشاهدها
ازلا فى محل التعين الاول والثانى من غير وجود الكون الجامع فى الخارج فاى
حاجة الى وجوده علل المشية دفعا لذلك بقوله فان روية الشئ نفسه بنفسه
من غير توسط ظهوره فى المظهر ما هى اى تلك الروية مثل روية نفسه فى امر
اخر يكون هذا الامر له اى لذلك الشئ كالمراة لانطباع صورته فيه فانه اى
ذلك الشئ حين يظهر فى المظهر يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور
فيه بحسب قابليته لتجلية مما لم يكن اى من صورة لم يكن يظهر هذه الصورة له
اى لذلك الشئ بنفسه من غير وجود هذا المحل المنظور فيه ولا تجليه اى تجلى
ذلك الشئ له اى لهذا المحل ولما كان الرائى ههنا هو الحق سبحانه عبر عن التقابل
بالتجلى وقرأ بعضهم ولا تجلية بالتاء على وزن تفعلة اى ومن غير تجلية للمحل من
الجلاء ثم انه لذلك القايل ان يعود ويقول كما كان الحق سبحانه يعلم نفسه
بدون الكون الجامع كذلك كان يعلمها مع لحقها عند ظهورها فيه فاى حاجة
الى وجوده فعلة المشية فى الحقيقة هى الروية المغائرة للعلم على اى وجه كانت لا غير
لا يقال يلزم من ذلك استكماله سبحانه بغيره لانه يقال هذا الشئ الذى هو له
كالمراة من مظاهره التى ليست غيره مطلقا بل من وجه ولا يخفى ما فى هذا الجواب
فان مراتية هذا الشئ انما هى من جهة المغايرة فيلزم الاستكمال به من حيث
انه غير ويعود المحذور فالحق فى الجواب ان يقال ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا و
اسمائيا وامتناع استكماله بالغير انما هو فى الكمال الذاتى لا الاسمائى فان ظهور
اثار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية ولما بين تعلق المشية بوجود الكون
الجامع اردفه بذكر وجود شرايط وجوده بل موجباته بجملة حالية فقال وقد

کان الحق سبحانه اوجد العالم کله ای افاض علی اعیانه الثابتة وجودا یماثل وجود شبح مستوی معتدل لا روح فیه فان کلا من الموجودین یستتبع وجود امر آخر فوجود العالم یستتبع وجود الکون الجامع ووجود الشبح المسوی یستتبع وجود الروح ونفخه فیه فکان ای العالم بلا وجود الکون الجامع الذی هو بمنزلة الروح له کمرآة غیر مجلوة لان الروح للشبح المسوی بمنزلة الجلاء للمرآة اذ هما کما لهما ثم انه رض بین حال الممثل به لیعلم حال الممثل له فقال ومن شان الحکم الالهی واجراء سنته انه تعالی ما سوی محلاً ای مزاجا یصلح لفیضان الروح علیه وانما قیدنا بذلک لیصلح قوله لا بد وان یقبل روحا الهیا فان تسویة بعض المحال کموضوعات الاعراض لا تستتبع الروح الالهی الا ولا بد ان یقبل روحا الهیا یتکون عند التسویة ویتعلق بالمسوی کالارواح الجزئیة لجمهور الناس او یتعلق به عند التسویة بعد ما کان موجودا قبلها کالارواح الکلیة للکمل من اولیاء الله عبّر عنه ای عن ذلک القبول بالنفخ فیه ای فی محل المسوی وفیه مسامحة لان قبول الروح لازم للنفخ لا عینه فاللایق به ان یجعل عبارة عن افاضة الروح لا عن قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فیه وقال الشیخ موید الدین الجندی فی قوله عبّر عنه یعود الضمیر الی الروح لا بمعنی ان الروح هو النفخ بل بمعنی ان الله ذکر تعین الروح فی المحل بعد التسویة بهذه العبارة فقال تعالی ونفخت فیه من روحی وما هو ای النفخ الا حصول الاستعداد من تلک الصورة المسواة وفیه ایضا مسامحة فان حصول الاستعداد ملزوم للنفخ لا عینه وجعله للقبول یابی عنه قوله لقبول الفیض والتسویة قوله المسواة وجعله الشیخ الجندی لشان الحکم الالهی وفیه بعد واللام فی قوله لقبول الفیض متعلق بالاستعداد وقوله التجلی الدائم الذی لم یزل ای من الازل ولا یزال ای الی الابد بدل من

الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول وفاعله الصورة المسواة ومعنى قبوله الفيض اعنى التجلى المذكور وان كانت موجودة ان ذلك التجلى هيولانى الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب المتجلى له فاذا كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجليا وجوديا وان كان موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلى بالنسبة اليها بالصفات وتقيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ههنا وفى بعض النسخ فيض التجلى بدون اللام فالاضافة بيانية والمعنى ما سبق اولا منه والفيض عبارة عما يفيد التجلى المذكور للصورة المسواة من صفة الحيوة او عن الروح المفاض المتعلق بها ونصب التجلى الدائم على ان يكون مفعولا للقبول والفيض فاعلا له لا يظهر صحة معناه الا بتكلف وتعسف ولما كان امر الوجود دايرا بين الفاعل والقابل والفعل والاثر واستناد كل من الفاعل والفعل والاثر الى الحق سبحانه ظاهر مما سبق فلم يبق غير مستند اليه سبحانه الا القابل اعنى الاعيان الثابتة القابلة من الفاعل الحق وتجليه الدايم الذى هو فعله فيض الوجود فلذا قال وما بقى غير مستند الى الحق سبحانه الا قابل وهو الاعيان الثابتة القابلة للتجلى الوجودى الدائم والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس من شوائب الكثرة وهو عبارة عن التجلى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض المقدس عبارة عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاستعدادات فى الخارج فالامر اى امر الوجود كله منه اى من الحق سبحانه ابتداءه بحسب فيضه الاقدس وتجليه بصور الاعيان الثابتة فى العلم ومنه انتهاءه ايضا بحسب فيضه المقدس وتجليه بصور الاعيان الموجودة فى العين واليه يرجع الامر كله بالفناء فيه اخرا كما ابتداء منه عند الوجود عن العدم اولا فاقتضى الامر

جواب لما والفاء لبعد العهد ای اقتضی الامر المذکور من المشیة والتسویة و
کون شان الحکم الالٰهی ما ذکر جلاء مراة العالم ونفخ الروح فی صورة المسواة فکان
ادم عین بوجوده العینی جلاء تلک المراة وروح تلک الصورة ولما انجر کلامه رض
الی ان ادم روح صورة العالم اراد ان یبین نسبة الملائکة القادحین فی خلافته
الی صورة العالم ومنشاء محجوبیتهم عن ادراک کماله لیکون توطیة للتنبیه علی خطائهم
فی ذلک القدس کما سیجیئ عن قریب فقال وکانت الملائکة القادحون فی خلافة
ادم وهی ما عد الجبروت والنفوس المجردة من بعض قوی تلک الصورة التی
هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم الصوفیة المحققین بالانسان الکبیر
صورة کما یعبرون عن الانسان بالعالم الصغیر صورة وذلک لان النشاة
الواحدة تفصیلها العالم واجمالها الانسان وانما قلنا صورة لان الامر بحسب
المرتبة بالعکس فان للخلیفة استعلاء علی المستخلف علیه وانما قال رض من
بعض قوی تلک الصورة لان لها قوی اخر کالجن والشیاطین فکانت الملائکة
له کالقوی الروحانیة من المتخیلة والمتفکرة والحافظة والذاکرة والعاقلة و
الحسیة کالباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة التی هی فی النشاءة
الانسانیة فکما ان النفس الناطقة تدبر البدن بواسطة هذه القوی کذلک
النفس الکلیة تدبر العالم کله بواسطة الملئکة وکل قوة منها من تلک القوی
الملکیة محجوبة بنفسها عن معرفة فضیلة الجمعیة الانسانیة الکمالیة لا تری ذاتا
افضل من ذاتها بل تری ذاتها افضل مما عداها وان فیها بالهمزة المکسورة
عطف علی جملة کل قوة ومشعر بتعلیل مضمونها والضمائر کلها راجعة الی القوة
وصححها القیصری بفتح الهمزة وجعلها معطوفة علی افضل من ذاتها والضمیر
للنشاة الانسانیة ولکن یابی عنه قوله فیما تزعم ای ان فی کل قوة فی زعمها لا فی الواقع

الاهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله كالخلافة لما تحقق عندها اى عند
كل قوة من الجمعية الالهية احدية جميع الاسماء والصفات الوجوبية والحقائق
المظهرية الامكانية دائرا بين ما يرجع من ذلك اى مما عندها الى الجناب
الالهى احدية جمع الاسماء الوجوبية العالية الفعالة المؤثرة وبين ما يرجع منه
الى جناب حقيقة الحقائق الامكانية السافلة المنفعلة المتاثرة وبين ما يرجع
منه فى النشاة الحاصلة لهذه الاوصاف اى القوى التابعة لها تبعية الاوصاف
لموصوفاتها الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية الصورة الروحانية والمثالية والجسمانية
وتوابعها وفى بعض النسخ الطبيعة الكل فالكل بدل منها وعطف بيان لها ولما
كانت الطبيعة فى عرف اهل النظر مختصة بالجسمانيات واراد تعميمها كما يقتضيه
الكشف وصفها بقوله التى حصرت قوابل العالم كله ومواده اعلاه الروحانى
واسفله الجسمانى اعلم ان الحقائق ثلث حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة
وجودها لذاتها وهى حقيقة الله سبحانه والثانية حقيقة مقيدة منفعلة
سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم
وحقيقة ثالثة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال و
التاثير والتاثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من اخر فعالة من جهة منفعلة
من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها المرتبة الاولية
الكبرى والاخروية العظمى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة
الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل مفترقين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد
مجمل وهو فيهما متعدد مفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل
الواحد فظاهرية هذه الحقيقة هى الطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة
من اخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية وتؤثر فى موادها وكل واحدة من

هذه الحقائق الثلث حقیقة الحقائق التی تحتها ولما سرت احدیة جمع الوجود فی کل حقیقة من الجزئیات انبعث انائیة کل تعین تعاین بان له استحقاق الکمال الکلی الاحدی وما تحققت ان تعین الکمال الاحدی الجمعی انما یکون بحسب القابل واستعداده وهذا ای حصر الطبیعة قوابل العالم کله لا

یعرفه العقل بطریق نظر فکری بان تحرک من المطالب المشعور بها توجه الی مبادیها المعلومة ومنها الی تلک المطالب وذلک لان معرفة هذا الحصر لا یحصل الا بمعرفة الطبیعة ومعرفتها علی ما یؤدی الیه النظر الفکری لا یتجاوز عما هو معلوم علماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلیة والاجرام العلویة

بل هذا الفن ای النوع من الادراک والمعرفة لا یکون الا عن کشف الٰهی

حاصل بالتوجه والافتقار التام الی الله سبحانه وتفریغ القلب وتعریته بالکلیة من جمیع التعلقات الکونیة والعلوم والقوانین الرسمیة منه ای من ذلک الکشف الالهی تعرف ما اصل صور العالم المنطبعة فی مواده بفعل وتاثیر من ذلک الاصل القابلة تلک الصور لارواحها المنفوخة فیها ان کانت من الصور الجسمانیة والجسدانیة المثالیة واما ان کانت من الصور المجردة فالمراد بارواحها الاسماء التی هی مظاهرلها فان نسبة الظاهر الی المظهر نسبة الروح الی الصورة المسواة له اعلم ان الطبیعة فی عرف علماء الرسوم قوة من قوی النفس الکلیة ساریة فی الاجسام الطبیعیة السفلیة والاجرام العلویة فاعلة لصورها المنطبعة فی موادها الهیولانیة وفی مشرب اهل الکشف و التحقیق اشارة الی حقیقة الهیة فعالة للصور کلها وهذه الحقیقة یفعل الصور الاسمائیة بباطنها فی المادة العلمیة فان النشاة واحدة جامعة بحقیقتها الص الحقانیة الوجوبیة والصور الخلقیة الکونیة روحانیة کانت او مادیة او جسم

بسيطة او مركبة والصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية والعلوية حقيقية
وهي صور الاسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور وهيولاها
العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهية واضافية وهي حقائق
الارواح العقلية الفلكية والنفسية ومادة هذه الصور الروحانية هي النور
واما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية وهي ايضا منقسمة الى علوية
وسفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية ومنها صور عالم المثال
المطلق والمقيد واما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش
والكرسي ومادتها الجسم الكل ومنها صور العناصر العنصرات ومن العنصريات الصور
الهوائية والنارية والمزاجية ومادة هذه الصور الهواء والنار وما اختلط
معهما من الثقيلين الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفتين ومنها
الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشاته الثقيلان وهما الارض و
الماء على الخفيفتين وهما النار والهواء وهي ثلث صور معدنية وصور نباتية
وصور حيوانية وكل عالم من هذا العوالم يشتمل على صور شخصية لا يتناهي و
لا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها الصور الاسمائية
وبظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية تفعل ما عداها من الصور فالحقيقة
الالهية اصل جميع الصور والطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل العالم كله

فسمى هذا الكون الجامع المذكور انسانا وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشاته
المراتبية فان له ثلث نشاة روحية ونشاة عنصرية ونشاة مراتبية هي
احدية جمعها والعموم انما هو للمراتبية وحصره الحقائق كلها الهية كانت او
كونية وهو اي الكون الجامع للحق سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذي
يكون به النظر وهو اي انسان العين وهو المعبر عنه بالبصر الذي به يبصر

الشئ ويونس فلهذا اى لمعنى الابصار المتضمن للانس سمى انسان العين انسانا وهو فعلان من الانس للمبالغة فيه فانه الضمير للشأن او للكون الجامع به اى بالكون الجامع المذكور نظر الحق سبحانه الى خلقه فرحمهم قوله فلعموم نشأته مقدمة لقوله فانه به نظر الحق فانه لو لم يكن نشأته عامة حاصرة للحقائق كلها لم يمكن به النظر الى خلقه كله وتوصيف انسان العين بقوله الذى به يكون النظر واردا والوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشارة الى وجه تسمية انسان العين بالانسان وهو كونه بحيث يبصر ويونس به ولهذا فرع عليه قوله فلهذا سمى انسانا وقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين اشارة الى ان وجه التسمية كما انه متحقق فى انسان العين كذلك متحقق فى الكون الجامع وقوله فانه به نظر الحق تعليل له ولو حمل قوله فلهذا سمى انسانا على ان معناه فلكون الكون الجامع بمنزلة انسان العين للحق سبحانه سمى ذلك الكون الجامع انسانا وجعل قوله فانه نظر الحق علة لا لما ذكر فى الوجه الاول كان علة للعلية كما لا يخفى واذا تحقق وجه تسمية انسان العين بالانسان فى الكون الجامع فكما يناسب تسمية انسان العين به فان العكس اولى كما لا يخفى وعلى هذا التقدير هذا الكلام وجه واحد للتسمية لا وجهان ويمكن ان يجعل وجهين احدهما قوله لعموم النشأة فان عموم النشأة وحصرة الحقائق كلها يقتضى ان يكون له مع كل حقيقة نسبة مخصوصة بها انس بالكل وانس الكل به فيتحقق معنى الانس بها وثانيهما قوله وهو للحق بمنزلة انسان العين فانه يفهم منه وجه تسمية انسان العين به وهو متحقق به فى الكون الجامع كما عرفت ثم اعلم ان الشيخ الكبير رضى الله تعالى عنه اورد فى كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقى هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات

[margin note, partly illegible:] ... يناسب تسمية ... الكون الجامع ... انسانا ...

الحد ثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه ومن مراتبه يصل فيض الحق والمدد الذى هو سبب بقاء ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته التى لا يتغاير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالهى الوحدانى لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان رض ما اراد بنظر الحق به الى خلقه ورحمته عليهم الا وصول الفيض من مراتبه اليهم فهو اى الانسان هو الانسان الحادث بوجوده العينى العنصرى بالذات والزمان اما حدوثه الذاتى فلعدم اقتضاء ذاته الوجود واما حدوثه الزمانى فلكون نشاته العنصرية مسبوقة بالعدم الزمانى الازلى المتقدم على سائر الاعيان باعتبار وجوده العلمى وعينه الثابتة واما بحسب وجوده العينى الروحى فان كان من الكمل فهو ايضا ازلى فان نفوس الكمل كلية ازلية مساوية فى الوجود للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك لان النفوس الجزئية لا يتعين الا بعد حصول المزاج وبحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كما قال الشيخ الكبير فى بعض رسائله والفرق بين ازلية الاعيان الثابتة وبين بعض الارواح المجردة وبين ازلية المبدع اياها ان ازليته تعالى نعت سلبى بنفى الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها والنشاة الدائم الابدى النشا النمو والارتفاع والازدياد والمراد به ذو النشاء اى الذى ينمو ويزداد دائما ابدا فى المراتب هو الانسان الكامل فان اول مراتبه التعين الاول الذى هو الحقيقة المحمدية ثم التعين الثانى الذى هو صورته التفصيلية ثم العقل الاول ثم النفس الكلى وهكذا الى اخر المولدات الذى هو نشاة العنصرية ثم لا يزال يزداد وينمو بحسب التجليات الالهية والشيونات الربانية

دائما ابدا دنیا و اخرة والکلمة الفاصلة الجامعة فان الکلم ثلث کلمة جامعة لحروف الفعل والتاثیر التی هی حقائق الوجوب وکلمة جامعة لحروف الانفعال التی هی حقائق الامکان وکلمة برزخیة جامعة بین حروف حقائق الوجوب وبین حروف حقائق الامکان فاصلة متوسطة بینهما وهی حقیقة الانسان الکامل فتم العالم الناقص الفاقد للجمعیة الکمالیة بوجوده العنصری و وصوله الی الکمال الجمعی فانه لو لم یوجد هذا الانسان فی العالم لم یحصل کمال الجلاء والاستجلاء الذی هو العلة الغائیة من ایجاد العالم وانما قال بوجوده ولم یقل به لان له تعینا ازلیا علمیا وظهورات فی المراتب وبانسحاب الفیض الوجودی العینی علیه بحسب نشاته العنصریة یتم العالم ویکمل کما عرفت فهو ای الانسان من العالم کفص الخاتم من الخاتم فکما یکون تمامیة الخاتم وکماله بالفص ونقصانه بعدمه کذلک تمامیة العالم وکمالیته بالانسان ونقصانه بعدمه وهو ای الفص محل النقش ای نقش اسم صاحب الخاتم وغیره مما ینقش علی الفصوص و العلامة التی بها یتمیز بعض عن بعض وبها یختم الملک علی خزائنه لئلا یتصرف فیها احد فیبقی محفوظا وکذلک الانسان الکامل هو محل نقوش اسماء الالهیة وعلامة احدیة جمعها التی بها یستحق ان یختم به علی خزانة الدنیا والاخرة وسماه الحق سبحانه خلیفة حیث قال الله تعالی انی جاعل فی الارض خلیفة من اجل هذا المعنی الذی هو الختم لانه ای الانسان الکامل لکونه ختما او الحق سبحانه بالانسان الکامل الختم هو الحافظ خلقه والی الاول ینظر قوله کما یحفظ بالختم الخزائن من التصرف فیها فما دام ختم الملک علیها لا یجسر ای لا یجترئ احد علی فتحها ای فتح تلک الخزائن والتصرف فیها الا باذنه ای الملک فکذلک ما دام الانسان الکامل فی العالم لا یتسلط حقائق المباینة والتمائز التی فی

حقائق خزائن العالم على فتحها والتصرف فيها الا باذن الحق سبحانه واستخلفه
اى الحق سبحانه الانسان الكامل فى حفظ العالم من الخلل الذى يقتضيه
التفرقة والمباينة التى فى حقائق العالم من الخصوصيات التى بها يتميز بعضها
عن البعض ولا يزال العالم محفوظا من هذا الخلل ما دام فيه هذا الانسان
الكامل وكان قائما بخلافة الحق سبحانه فى حفظ العالم فاذا اذن لهذا الانسان الكامل
بالخروج عن الدنيا وامره بالانفكاك عن خزينتها الى الاخرى خربت الخزينة
وانتهب ما فيها وحفظ العالم عبارة من ابقاء صور انواع الموجودات
على ما خلقت عليها الموجب لبقاء كمالاتها واثارها باستمدادها من
الحق التجليات الذاتية والرحمة الرحمانية والرحيمية بالاسماء والصفات
التى هذه الموجودات صارت مظاهرها ومحل استوائها اعلم ان النشاة
الدنيوية الحسية بمنزلة خزانة اختزن الحق سبحانه فيها الحقائق الامكانية
المظهرية والحقائق الاسمائية الالٰهية الظاهرة بها ولا شك ان كل واحدة
من تلك الحقائق الامكانية عبارة عن احدية جمع حقائق بسيطة متباينة
متمايزة مقتضية بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت فى الرتبة العلمية
متحدة بالوجود الواحد الذى يقتضى بذاته الوحدة وزوال الكثرة وباعتبار
هذا الوجود الواحد يقتضى بذاته ظهور بعضها متبوعا وبعضها تابعا وبعد
اتحادها بالوجود الواحد صارت حقيقة مظهرية يظهر فيها الاسماء الالٰهية
بحسب قابليتها واستعدادها وجمعيتها ولما كان الكون الجامع والانسان
الكامل احدية جمع جميع الحقائق الامكانية المظهرية وكان المقصود الاصلى
والغاية القصوى من ايجادها وجودها العنصرى الذى هو مظهر احدية
جمع الحقائق الالٰهية وكان وصول الامداد الالٰهى والتجلى الوجودى

الى الحقائق المظهرية كلها قبل وجوده العنصری بواسطته ومن مرتبته و
بعد وجوده العنصری فرض ذلك الامداد اليه بان وقع التجلى الاحدى الوجودی
الجمعی اولا على حقيقته الاحدية الجمعية وبرقيقة المناسبة التی بينه وبين
كل حقيقة حقيقة سرى اليها ثانيا فما دام كان ذلك الكامل مقصودًا ايجاده
وابقاءه فی النشاة الدنيوية ووصل فيض التجلى من مرائته ووجوده
اليها بقيت تلك الحقائق محفوظة من الخلل الذی تقتضيه التفرقة والمباينة
التی كانت بينهما وبينها وفيها قبل ايجادها بالوجود الواحد والوحدة الذاتية
كانت لذلك التجلى وكان كالختم عليها لئلا يفتحها تسلط تلك التفرقة و
المباينة عليها واقتضاء التجلی التقلص والانسلاخ عنها الا تراه ای الانسان
الكامل اذا زال بان يرتحل خاتم الولاية المطلقة فلا يظهر بعده انسان
كامل وفك الختم من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق سبحانه فيها
من الحقائق المظهرية والاسماء الالٰهية الظاهرة بها وخرج منها ما كان
فيها من الحقائق المظهرية والاسماء الالٰهية والتحق بعضه ای التحق فی
النشاة الدنيا بعض ما اختزنه الذی له مرتبة الفرعية والجزئية ببعض
اٰخر له مرتبة الاصلية والكلية ای الفروع باصولها والجزئيات بكلياتها
كالتحاق المواليد بالعناصر والتحق بعض الفروع ببعض اخر لرجوعهما الى الاصل
الجامع لهما او التحق فی النشاة الاٰخرة بعضٌ ببعض لمناسبة بينهما اِمّا فی
درجات الجنان او فی دركات النيران او التحق بعض ما اختزنه الحق
فی الدنيا ببعض ما اختزنه فی الاٰخرة بانتقاله من الصورة الدنيوية الى
الصورة الاخروية فكان صورة الدنيوية التحقت بالصورة الاخروية و
اندرجت فيها وانتقل الامر ای امر الظهور والاظهار من النشأة الدنيا

العنصریۃ الکثیفۃ الزایلۃ الی النشاۃ الاخرۃ النوریۃ اللطیفۃ الباقیۃ واختزن
الحق الاسماء ومظاھرھا فی خزانۃ الاخرۃ فکان ذلک الانسان الکامل ختما علی
خزانۃ الاخرۃ ختما ابدیا کما کان ختما علی خزانۃ الدنیا ختما مفکوکا عنہا ولما استخلف
الحق سبحانہ الانسان الکامل ومن شرط الخلیفۃ ان یکون علی صورۃ المستخلف
فرع رض علیہ قولہ فظھر جمیع ما فی الصورۃ الالٰھیۃ یعنی احدیۃ جمیع الاسماء
الالٰھیہ وصورۃ اجتماعھا من الاسماء بیان لما فی الصورۃ فی ھذہ النشاۃ الانسانیۃ
الجامعۃ بین النشاۃ الروحانیۃ والعنصریۃ التی ھی احدیۃ جمع مظھریات تلک
الاسماء فحازت ای جمعت ھذہ النشاۃ رتبۃ الاحاطۃ بجمیع الاسماء والجمع لہ
ومرتبۃ جمیعۃ مظاھرھا بھذا الوجود ای الوجود العینی العنصری وبہ ای بکونہ
حائز رتبۃ الاحاطۃ والجمع قامت الحجۃ ای حجۃ الحق سبحانہ فی ادعاء استحقاقہ
الخلافۃ حیث قال انی جاعل فی الارض خلیفۃ علی الملائکۃ القادحین فی ذلک
الاستحقاق بقولھم اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء فتحفظ فقد وعظک
اللہ بغیرک یعنی الملائکۃ وانظر من این اُتی علی من اُتی علیہ مبنی للمفعول یقال اتاہ واُتی
واُتی علیہ ولا یستعمل مبنیا للمفعول الا فی المکارہ یرید رض اتیان المعاتبۃ وتوجہ
المطالبۃ من قبل الحق سبحانہ علی الملائکۃ فی اعتراضھم علی الحق وجرحھم لآدم
وتزکیتھم انفسھم ثم اعلم ان ھھنا امورا ثلثۃ احدھا نشاۃ ھذا الخلیفۃ و
ثانیھا حضرۃ الحق الذی اراد ان یجعلہ خلیفۃ وثالثھا نشاۃ الملائکۃ الذین
شاورھم فی ھذہ الجعل والوقوف مع کل واحد من ھذہ الامور والعمل بما
تقتضیہ تمنع من الاعتراض علی جعلہ خلیفۃ فاراد الشیخ ان ینبہ علی ان منشأ
اعتراض الملائکۃ المفضی الی ھذہ المعاتبۃ والمطالبۃ ھو عدم وقوفھم مع واحد
من ھذہ الامور والعمل بمقتضاہ فقال فان الملائکۃ لم تقف ای لم تتوقف مع

ما تعطيه اى ما تقتضيه نشأة هذه الخليفة وتجاوزت من مقتضاها ولا وقفت
الملائكة ايضا مع ما تقتضيه حضرة الحق سبحانه ويستحقه من العبادة الذاتية
التى هى من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه وهو الانقياد لامره والخضوع
تحت حكمه وانما لم يقفوا مع ما تقتضيه نشأة هذه الخليفة ولا مع ما
تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف احد من الحق سبحانه
الا ما تعطيه ذاته من الاسماء التى هو مظهرها وليس للملائكة جمعية آدم اسـ
جامعيته للاسماء كلها فما عرفوا من الحق الاسماء التى يحصى آدم وهى الاسماء الثبوتية
التشبيهية فما عرفوا من آدم الجمعية الاحدية الكمالية المقتضية لرعاية الادب
معه والنزول اليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه وانبعث فيهم الحسد
والتعصب وصار غشاوة بصر بصيرتهم عما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية
فلا جرم تجاوزوا عن مقتضى نشأته ولم ينقادوا لامر الحق بخلافته ولا وقفت ايضا
مع الاسماء الالهية التى تخصها وهى الاسماء السلبية التنزيهية وتجاوزت عن
مقتضاها فان مقتضاها وهى شطر من الاسماء الالهية الانقياد لمن نشأته تعمها
وغيرها من تلك الاسماء وسبحت الملائكة الحق سبحانه بها اى بتلك الاسماء عطف
على تخصها وقدسته ايضا بها ولما كان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الاسماء
عدم علمهم بما عداها مما هو فى نشأة الخليفة صرح الشيخ بها عاطفا على قوله ولا
وقفت فقال وما علمت اى الملائكة ان لله سبحانه اسماء اخر غير ما سبحوه بها ما وصل
علمها اى علم الملائكة بها اى بتلك الاسماء الاخر كالخالق والرازق والمصور والسميع و
البصير والمطعم وغير ذلك مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك و
السقم والشفاء وسائر الاسماء التى تختص عالم الاجسام والطبيعة فما سبحته اى
الملائكة الحق سبحانه بها اى بتلك الاسماء ولا قدسته كما يسبحه آدم ويقدسه

هما فان قلت ما معنى التقديس والتنزيه فى الاسماء المنبئة عن التشبيه قلنا فيها تقديس وتنزيه عن الانحصار فى التنزيه وكمال التقديس التنزيه عن الانحصار فى التنزيه او التشبيه او الجمع بينهما فغلب عليها اى على الملائكة ما ذكرناه من عدم وقوفهم على الامور الثلثة وحكم عليها اى على الملائكة هذا الحال اى غلبة ما ذكرناه عليهم او ما ذكرنا وهو عدم وقوفهم معها فقالت اى الملائكة من حيث النشاة التى تخصهم بلسان التنافى والتنافر الذى بين الوحدة والبساطة الملكيتين وبين الكثرة والتركيب الانسانيين اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وليس ما ينسبونه الى آدم من الافساد وسفك الدماء الا النزاع والمخالفة لامر الحق وهو اى ذلك النزاع عين ما وقع منهم مع الحق من اعتراضهم عليه فى جعله آدم خليفة فما قالوه فى حق آدم مع الحق من النزاع والمخالفة هو عين ما هم فيه مع الحق من حال اعتراضهم على الحق والطعن فى آدم فلولا ان نشاتهم تعطى ذلك النزاع مع الحق سبحانه و يقتضى ذلك الاعتراض عليه ما قالوا فى حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون مع الحق سبحانه فلو عرفوا نفوسهم ونشاتهم التى تخصهم لعلموا ان ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه الذى هو من لوازم نشاتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك لعصموا من الاقدام على النزاع فانهم من الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ولو علموا ان ما قالوه نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع منهم ذلك القول انما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى الانصاف ذا اطلع احد على امر مذموم فى نفسه ان يطعن به فى غيره ويجرحه ثم لم يقفوا مع التجريح فى آدم حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح حيث اطلقوا فى دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيد وهما بما هم عليه منهما فيتبادر منه انهم يسبحونه ويقدسونه كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك

کیف وعند ادم من الاسماء الالهیة مالم تکن الملائکة مطلعین علیها فما سبحت الملائکة ربها بها ای بتلک الاسماء ولا قدستها ای الملائکة الحق عنها ای عن نقائضها علے حذف المضاف فان التقدیس بالاسماء لیس عن انفسها بل فی کل تقدیس باسم تقدیس عن نقیضه تقدیس ادم وتسبیحه تقدیس ذوق وتسبیح وجدان فوصف الحق سبحانه لنا ما جری بینه سبحانه وبین الملائکة فی حق ادم لنقف عنده ای عند ما جری ولا نتجاوز عما اقتضاه من التادب بین یدی الحق او عند الحق ای امره وحکمه ونتعلم الادب مع الله سبحانه ونعامل معه بحسب ما تقتضیه مرتبته فلا ندعی ما نحن متحققون به وحاوون علیه من الکمالات بالتقیید فان الکمالات کلها انما هی لله سبحانه ظهرت فینا وتقیدت بحسب ستعداداتنا وقابلیاتنا والظهور بادعائها انما هو من الحجب والانانیة فکیف ان نطلق فی الدعوی فنعم بها ای بالدعوی ما لیس لنا بحال من الکمالات ولا نحن منه علے علم فنفتضح عند الله سبحانه وعند عباده العارفین بالامور علے ما هی علیه فهذا التعریف الالهی مما ادب به الحق سبحانه عباده الادباء العاملین مع الحق وبما تقتضیه المراتب الامناء الحاملین الامانة التی هی صورة الله سبحانه التی حذی علیها ادم حین عرضها علے سماوات الارواح وارض الجسمانیات فابین ان یحملنها ای لم یطقن ذلک ولم یستطعن واشفقن منها لعدم احدیة جمع الجمیع عند واحد منها وحملها الانسان لتحققه باحدیة الجمع المذکور الخلفاء الذین استخلفهم الله تعالی فی حفظ خزانتی الدنیا والاخرة ان قلت ای حاجة للتحققین بهذه الصفات الی التادیب قلنا المراد بالتادیب تربیة ذواتهم قبل التحقق للتحقق او قلنا لکل جواد کبوة فیمکن منهم وقوع الزلات بعد التحقق بها ایضا ثم رجع مما وقع فی البین من قصة الملائکة وبیان

لطائفها الى الحكمة الالهية التى كان رضى الله تعالى عنه بصدد بيانها فابتدأ رضى الله عنه ببيان الارتباط بين الامور الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم ثم بيان خلق الانسان على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار فنقول اعلم ان الامور الكلية اى الحقائق المشتركة بين الاعيان الخارجية كالحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها وان لم يكن لها من حيث انها كلية وجود فى عينها وحد ذاتها فانه لا وجود للكليات الا فى ضمن افرادها فهى معقولة معلومة موجودة بلا شك فى الذهن فهى باطنة من حيث هى كلية لا تزول عن الوجود العينى بالعين المهملة كما هو فى بعض النسخ المقروة على الشيخ رح اى هى باطنة باعتبار وجودها العقلى لكن لا تزول عن الموجودات العينية ولا يسلب عينًا عنها بل هى ثابتة لها فى ضمن ثبوت افرادها او بالغين المعجمة اى لا تزول عن الوجود الغيبى العقلى ولا تتصف بالوجود العينى الخارجى وحاصله انها لا تخرج من العلم الى العين وفى بعض النسخ لا تزال اما بضم التاء من الازالة فمعناه قريب مما سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بفتحها والعين مهملة فقال الشارح الجندى رحمه الله تعالى ان قوله باطنة منصوب على هذا الوجه والتقدير فهى لا تزال باطنة عن الوجود العينى اى لا تظهر اعيانها فى الخارج وان كانت موجودة فى العلم وبالنسبة الى العالم واما فتحها والغين معجمة فلا وجه له ظاهرا وهذه الامور الكلية التى لا تتحقق فى الخارج من حيث كليتها لها الحكم والاثر فى كل ماله وجود عينى من الموصوفين بها فان للحيوة مثلا حكمًا على الموصوف بها بانه حى اثر فيه وهو العلم وتوابعه بل هو اى ماله وجود عينى عينها لا غيرها اى عين الامور الكلية فعلى هذا يكون قوله اعنى اعيان الموجودات العينية تفسيرا للضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل تفسير الضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور

الکلیة ما قولته بالامر الکلی وعلی کل تقدیر فالعینیة بناء علی ان الحقیقة الواحدة
التی هی حقیقة الحقائق کلها هی الذات الالهیة وباعتبار تعیناتها وتجلیاتها
فی مراتبها المتکثرة تتکثر وتصیر حقائق مختلفة جوهریة متبوعة وعرضیة
تابعة فکل عین من حیث امتیازها عما سواها لیست الا عین اعراض شتی
اجتمعت فی عین واحدة فصارت عینا موجودة خارجیة کما ذکره فی اخر الفص
الشعیبی وهذه الامور الکلیة مع کونها عین اعیان الموجودات لم تزل عن کونها
معقولة فی نفسها باعتبار کلیتها فقوله لم تزل اما مبنی للفاعل من الزوال او
للمفعول من الازالة فهی ای تلک الامور الکلیة هی الظاهرة من حیث اعیان
الموجودات ای من حیث انها عین الاعیان الموجودة کما هی الباطنة من حیث
معقولیتها وکلیتها فاستناد کل وجود ای موجود عینی باعتبار اتصافه بکمالاته
نظرا الی قوله ولها الحکم والاثر فی کل ما له وجود عینی او باعتبار تعینه وامتیازه
عما عداه وصیرورته عینا متمیزة عن غیرها بهذه الامور الکلیة نظرا الی
قوله بل هو عینها ای الموجودات العینیة لهذه الامور ای الی هذه الامور الکلیة التی
لا یمکن رفعها عن العقل من حیث کلیتها بان تصیر موجودات خارجیة تخرج عن کونها
معقولة صرفة ولهذا عطف علیه قوله ولا یمکن وجودها فی العین وجودا
تزول به عن ان تکون معقولة عطف تفسیر وسواء کان ذلک الموجود العینی موقتا
مقترنا بالزمان کالمخلوقات او غیر موقت وغیر مقترن به کالمبدعات
روحانیا کان او جسمانیا ونسبة الموقت الزمانی واستناده ونسبة الغیر المو قت
الغیر الزمانی واستناده الی هذا الامر الکلی المعقول نسبة واحدة واستناد
واحد فاقتران الوجود العینی بالزمان وعدم اقترانه لا یخرجه عن استناده الی
هذه الامور الکلیة علی الوجه المذکور ولما اشار رح الی ارتباط الامور الکلیة بالموجودات

العينية وكيفية تاثيرها فيها اراد ان يشير الى ارتباط الموجودات بالامور الكلية وكيفية تاثيرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم واثر من الموجودات العينية فكما كانت الامور الكلية يحكم عليها باحكام واثار كذلك تحكم هي على الامور الكلية باحكام واثار بحسب ما تطلبه وتقتضي حقائق تلك الموجودات العينية من الاحكام والاثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم ونسبة الحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة كلية والعلم حقيقة معقولة كذلك متميزة عن الحيوة بحسب التعقل كما ان الحيوة حقيقة معقولة متميزة عنه بحسبه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما بانه حي عالم فهو اي الحق تعالى الحي العالم وكذلك نقول في الملك ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما انه حي وعالم فهو اي الملك الحي العالم حقيقة لا مجازا وكذلك نقول في الانسان ان له حيوة وعلما وهما يحكمان على الموصوف بهما بانه حي وعالم فهو اي الانسان الحي العالم وحقيقة العلم في كل من الحق والملك والانسان واحدة وكذلك حقيقة الحيوة في الكل واحدة ونسبتهما اي نسبة حقيقة الحيوة والعلم الى العالم والحي حقا كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة وهي ثبوتها لهما ومع ذلك نقول في كل واحد من علم الحق وحيوته وسائر صفاته الحقيقية انه قديم غير مسبوق بالعدم الزماني وانه عين ذاته وعين سائر صفاته في مرتبة الاحدية ونقول في علم الانسان انه محدث بالحدوث الزماني وغير ذاته وغير سائر صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا في علمه الحاصل له باعتبار احدية جميع وجوهه وجهه والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوي رح في بعض رسائله بان الارواح الكلية التي للكمل مقارنة للعقل الاول في الوجود واقعة معه في وصف واحد ولا شك ان لها في تلك الحالة تكون

بعض العلوم حاصلا و اقلها الشعور بنفسه فانظر ما احدثته الاضافة فترى اضافة الامور الکلیة الى الموجودات العینیة فاحدثت واقتضت اضافتها الى الحق القدیم سبحانه قدمها واضافتها الى الانسان الحادث حدوثها وکانه رضی اللہ عنہ انما لم یتعرض للملک بناء على ان الحکم بقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا یصح کما فی الحق تعالى والانسان فان بعض الملائکة کالعقل الاول من الدائمات بدوام الحق سبحانه فکن اصفاته وبعضها یمکن ان لا یکون کذلک بالدائم اللهم الا ان یحکم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقا بناء على الخلق الجدید فی کل آن لکن باعتبار اشخاصها لا انواعها وانظر الى هذا الارتباط الواقع بین تلک المعقولات الکلیة والموجودات العینیة فکما حکم العلم على من قام به واقتضى ان یقال فیه اى فیمن قام به انه عالم کذلک حکم الموجود العینی الموصوف به اى بالعلم على العلم بانه حادث فی حق الحادث کالانسان مثلا قدیم فی حق القدیم کالحق سبحانه فصار کل واحد من المعقولات الکلیة والموجودات العینیة محکوما به اى شیئا یحکم بسببه فان المحکوم به فی قولنا علم الحق سبحانه قدیم هو القدیم لا الموجود العینی الذى هو الحق سبحانه لکن الحکم بالقدم على العلم انما هو بسببه کما لا یخفى فیکون محکوما به بالمعنى المذکور لا المشهور ومحکوما علیه بالحکم الذى یقتضیه الاخر ومعلوم ان هذه الامور الکلیة وان کانت معقولة من حیث کلیتها فانها معدومة العین والذات فی الخارج من هذه الحیثیة موجودة الحکم على الاعیان الموجودة کما هی اى الامور الکلیة محکوم علیها بالقدم والحدوث مثلا اذا نسب الى الموجود العینی فتقبل الامور الکلیة الحکم علیها بالقدم والحدوث مثلا عند تحققها فی الاعیان الموجودة المتکثرة فان الشئ ما لم یتحقق لم یتصف بالقدم والحدوث ولکنها لا تقبل التفصیل

والتجزى بحسب تعدد تلك الاعيان وتكثرها فان ذلك التفصيل والتجزى بحسب
تعدد تلك الاعيان وتكثرها محال عليها اى على الامور الكلية فانها بذاتها وكليتها
متحققة فى كل موصوف بها بالتفصيل والتجزية فان الموجود منها فى كل موجود
عينى حصة لاجزء والحصة عبارة عن تمام الحقيقة المتكيفة بعوارض مشخصة المكتنفة
كالانسانية المتحققة المتخصصة فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص فانها لم يتفصل بالتجزية
لم تتعدد اجزاؤها بتعدد الاشخاص بان يكون فى كل شخص جزء بل هى بذاتها
وكليتها موجودة فى كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكلية معقولة غير
زائلة عن الوجود العقلى الى الوجود العينى غير متكثرة بتكثر الموجودات العينية
وفى قوله رض ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزى اشارة الى ان الذات الالهية التى
هى حقيقة الحقائق كلها ظاهرة فيها من غير طريان التجزى والتكثر فى تلك الذات
ولا يقدح فى وحدتها كثرة المظاهر واذا كان الارتباط بين من له وجود عينى يعنى
الموجودات العينية وكانه عبّر عن تغليبًا لذوى العلم والفهم وبين من ليس له وجود عينى
اراد به الامور الكلية والتعبير عنها بمن كانه بناء على المشاكلة وفى نسخة شرح الشيخ مويد الدين
الجندى هكذا واذا كان الارتباط بينهما اى بين تلك الامور الكلية وبين من له
وجود عينى قد ثبت وهى اى من ليس له وجود عينى والتانيث اما باعتبار المعنى
او باعتبار الجزء واما على النسخة الثانية فمرجع الضمير هو الامور الكلية كما لا يخفى
نسب عدمية وكون الامور الكلية نسبًا اما بناء على كونها منتسبة الى الموجودات
العينية ثابتة لها واما بناء على اخذ نسبة الكلية معها واما عدميتها فلنسبة
كليتها فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه الضمير للشان
على كل حال بينها اى بين الموجودات جامع يعتد به وهو اى ذلك الجامع هو
الوجود العينى واما هناك اى بين الامور الكلية العدمية وبين الموجودات

العینیة فاتمہ اشارة الی ما اشیر الیه بقوله هنالک قائم مقام الضمیر یعنی اتما هنالک فانما فیه التاکید جامع یعتد به وانما قید بذلک لانه لایوجد مفهومان الا وبینهما جامع واقله امکان الوجود العقلی وقد وجد من الوجود اوالوجدان الارتباط حال کونه متلبسا بعدم الجامع الذی هوالوجود العینی فبالجامع اسے فالارتباط المتلبس بالجامع الذی هوالوجود العینی اقوی من ارتباط غیر متلبس به ترتب آثار الارتباط واحق منه بالتحقق والبقی ولما فرغ رض عن الاصل الذے بنی علیه بیان الارتباط بین الحق سبحانه والعالم شرع فی المقصود وقال لاشک ان المحدث بالحدوث الذاتی اوالزمانی قد ثبت حدوثه وافتقاره الی محدث اے موجد احدثه لامکانه الذی هو تساوی نسبته الی جانبی الوجود والعدم بنفسه فلابد من مرجح یرجح جانب الوجود وهوالمحدث فوجوده من غیره الذی هوالمحدث فهو ای المحدث مرتبط به ای بمحدثه ارتباط افتقار ومستند الیه استناد احتیاج وذلک یقتضی افاضة الوجود منه علیه فهذه الافاضة اثر من الممکن فی الواجب ولابد ان یکون المستند الیه ای الذی یستند الیه المحدث فی وجوده بالاخرة واجب الوجود لذاته لابغیره رفعا للتسلسل غنیا فی وجوده بنفسه من غیره غیر مفتقر الیه والا لکان ممکنا وهو ای المستند الیه الواجب الوجود وهو الذی اعطی الوجود المفاض بذاته المتجلیة السارية باحدیة جمعیته الاسمائی فی الحقائق کلها لهذا الحادث الذی قد ثبت حدوثه وافتقاره الی محدث فانتسب ای انتسب هذا الحادث الیه ای الی واجب الوجود فی قبول الوجود منه وانتسب الواجب الی الحادث فی اعطاء الوجود ایاه ولما اقتضاه ای الواجب الحادث لذاته ای لتجلی ذاته المتجلیة السارية فیه کان واجبا به وجوب المعلول بعلته فکما اعطاه الوجود اعطاه وجوب الوجود ایضا فکل واحد من الوجود ووجوبه اثر من الواجب

بما كان لكل من الامور الكلية والاعيان الخارجية حكم على الآخر

فى الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم على الآخر ثم لما فرغ من بيان الارتباط بين
الحق والعالم وكان ذلك الارتباط على وجه يقتضى ان يكون العالم على صورته سبحانه
نبه عليه بقوله ولما كان استناده اى استناد الحادث الى من يظهر اى الحادث عنه
لذاته المتجلية باحدية جمعه الاسمائى فى كل ما ظهر عنه اقتضى ذلك الاستناد
ان يكون الحادث الظاهر عنه على صورته وصفته فيما ينسب اليه تع من كل شئ
بيان لما من اسم وصفة بيان للشئ فحاصله ان يكون على صفته تع فى كل اسم و
صفة ينسب اليه تعالى معنى كما انه ينسب كل اسم وصفة اليه تع كذلك ينسب
الى الحادث فانه باحدية جمعيته الاسمائى متجل وسار فيه ولذا قيل كل موجود متصف
بالصفات السبع الكمالية لكن ظهورها بحسب استعداده وقابليته ماعدا الوجوب
الذاتى الخاص فان ذلك اى الوجوب الذاتى لا يصح للحادث ولا ينسب اليه و
ان كان اى الحادث واجب الوجود بالمعنى الاعم فانه اعم من ان يكون وجوبه بالذات
او بالغير والحادث وان لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره كما قال ولكن وجوبه
اى وجوب الحادث بغيره الذى هو موجده لا بنفسه والا انقلب الممكن واجبا
ولما فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع فى بيان ما يتفرع عليه من احالة
الحق ايانا فى معرفته على النظر فى الحادث فقال ثم لنعلم انه الضمير للشان لما كان
الامر اى الشان على ما قلناه من ظهوره بيان لما اى من ظهور الحادث بصورته
اى الحق سبحانه احالنا الحق تعالى فى العلم به اى بالحق على النظر فى الحادث و
ذكر انه ارانا اياته الدالة عليه ذاتا وصفة فيه اى فى الحادث ليستدل به عليه
تعالى كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم فاستدللنا بنا اى
بانفسنا والنظر فيها كما قال الله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون عليه تعالى فما
وصفناه تعالى بوصف وما عرفناه به الا كنا نحن ذلك الوصف اى متصفين

بذلك الوصف اوعینه بناء علی ما سبق من ان کل موجود عبارة عن مجموع اعراض اجتمعت فی عین واحدة وفی بعض النسخ الا لنا ذلك الوصف ومعناه ظاهر لا الوجوب الذاتی الخاص لا العام الذی یعم الوجوب الذاتی والوجوب بالغیر فانه یتصف به الحادث ایضا فلما علمناه بنا باعتبار معنی الالیة والسببیة ومنا باعتبار معنی المشابهة نسبنا الیه تع کلما نسبناه الینا من الاوصاف الکمالیة لا ما فیه سقم الا ما نسبه الحق سبحانه الی نفسه کالمرض والعرض والاستهزاء والسخریة وغیرها وبذلك ای بتوصیفه سبحانه لکل ما نسبناه الینا وردت الاخبارات الالهیة علی السنة التراجم الینا فوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا ای بصفاتنا وبنفسنا لما سبق من انا عین الاوصاف فاذا شهدناه تع بصفاته شهدنا نفوسنا لان نفوسنا عین تلك الصفات ظهرت فی مرتبة اخری واذا شهدنا الحق سبحانه شهد نفسه ای ذاته التی تعینت فظهرت بصورتنا وفی بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه وکلاهما صحیح ولما انساق کلامه رح فی بیان جهة الارتباط بین الواجب والممکن الی ما یوهم الاتحاد دفعه بقوله ولا نشك انا یعنی اهل العالم کثیرون منفاوتون بالشخص والنوع فان فی العالم انواعا مختلفة ولکل نوع اشخاصا متعددة وانا یعنی الافراد الانسانیة وان کنا مشتملة علی حقیقة واحدة نوعیة تجمعنا فنعلم قطعا ان ثمه اے بین اشخاص تلك الحقیقة فارقا به ای بذلك الفارق تمیزت الاشخاص بعضها عن بعض واذا لم یجمعنا یعنی اهل العالم حقیقة واحدة نوعیة فوجود الفارق ظهر ولهذا اما وقع التعرض له ولولا ذلك الفارق ما کانت الکثرة بحسب الافراد متحققة فی النوع الواحد واذا عرفت ان بین افراد العالم بل بین افراد الانسانیة فارقا یمیز بعضها عن بعض فکذلك الحال بیننا وبین الحق ایضا فانه وان

(حاشیہ: [illegible] والاولیاء والانبیاء [illegible])

وصفنا اى الحق سبحانه واعطانا الاتصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه
اى وجوه الصفات وانواعها او وجوه الاوصاف القولية والفعلية فلا بد من
فارق بيننا وبينه لاشتراكنا لوجه لا يشاركنا فيه اصلا وليس ذلك الفارق من
قبلنا الذى خصصنا به دونه الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه
لامكاننا وتساوى نسبتى الوجود والعدم الى ذواتنا فلا بد من مرجح واما الفارق
الذى انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتى وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه من الموجد
فبهذا الوجوب الذاتى والغنى صح له الازل اى الازلية والقدم الذاتى الذى
انتفت عنه الاولية التى تثبت لها اى لتلك الاولية افتتاح الوجود عن عدم قال
صلى الله تعالى عليه وسلم اول ما خلق الله العقل اى الذى افتتح بوجوده بعد
العدم من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه تعالى الاولية بهذا المعنى فانها
من سمات الحدوث مع كونه الاول بالاولية التى هى عبارة عن كونه مبدءا لما
سواه كما ان اخريته عبارة عن كونه مرجع كل شئ ومنتهاه ولهذا اى لان
اوليته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه الآخر المقابل للاول فلو
كانت اوليته اولية وجود التقييد وافتتاح وجود المقيد عن عدم لم يصح ان
يكون آخر المقيد بان ينتهى اليه وجود المقيدات الممكنة ولا يوجد بعده
ممكن آخر لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية وان كان بحسب النشأة
الاخروية فلا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف يكون سبحانه آخرا لها وانما كان
سبحانه آخر الرجوع الامر كله اى امر الوجود وتوابعه اليه سبحانه بفناء الموجودات
ذاتا وصفة وفعلا فى ذاته وصفاته وافعاله بظهور القيامة الكبرى او القيامة
الدائمة المشاهدة للعارفين بعد نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه
كان لله سبحانه اولا ثم نسب الينا ثم بعد هذه النسبة رجع الكل اليه فهو الآخر

فی عین اولیته والاول فی عین اخریته جمع باطلاق هویته بین الاضداد و هو ظاهرها ازل الآزال وابد الآباد ولما اشار رض فیما تقدم الی الاوصاف المشترکة بیننا وبین الحق سبحانه وخص بالذکر منها الاوصاف المتقابلة ههنا لیفرع علیها بیان المراد من الیدین اللتین توجهتا من الحق علی خلق آدم وبینه علی انه فی جمع الیدین تشریفا له ولیس لابلیس هذه الجمعیة فقال ثم لنعلم ان الحق سبحانه وصف نفسه ای ذاته المطلقة بانه ظاهر بظهوره فی عالم الشهادة المطلقة التی هی مرتبة الحس وباطن ببطونه عنه فالباطن بهذا الاعتبار یشتمل ما عدا مرتبة الحس من المراتب الالهیة والکونیة فاوجد العالم ای کل واحد من عالمی الکبیر والصغیر عالمین عالم غیب لا یدرک بالحواس الظاهرة وعالم شهادة یدرک بها لندرک اسمه الباطن بغیبنا الذی هو روحه ومدرکه الغیبیة او بادراک غیبنا وباطننا فندرک اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن اندرک باطنه وغیبه بالقیاس علی غیبنا وباطننا وکذلک ندرک اسمه الظاهر بشهادتنا ای بمشاعرنا الشاهدیة او بان ندرک شهادتنا فان شهادتنا شهادته او بالمقایسة ووصف نفسه بالرضاء والغضب حیث قال الله تعالی رضی الله عنهم ورضوا عنه وسبقت رحمتی علی غضبی فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجوا رضاءه وانما جاء باثر الرضاء والغضب وهو الخوف والرجاء ولم یقل ذا رضی وغضب مع انه صحیح ایضا تنبیها علی ان ظهور الصفات فی العالم کما تکون بظهور اعیانها کالظهور والبطون فیما تقدم فکذلک یکون بظهور اثارها کالخوف والرجاء فانهما من اثار الغضب والرضاء لا عینها ووصف نفسه بانه جمیل ای متصف بالصفات الجمالیة وهی ما تتعلق باللطف والرحمة وذو جلال ای متصف بالصفات الجلالیة وهی ما تتعلق بالقهر والغلبة

فاوجدنا على هيبة اى دهشة وحيرة من نشاة اسمائه الجلالية فيكون تلك الهيبة من آثارها فينا او على سد هشة حيرة لمن يشاهدها فينا فتكون الاسماء الجلالية ظاهرة فينا باعيانها لا باثارها وعلى هذا القياس قوله وانس فان الانس رفع الدهشة والوحشة فتارة ترتفعوا الدهشة عنا وتارة يرفعها عن غيرنا فيحتمل ان يكون الهيبة والانس من قبيل ظهور اسماءها فينا او من قبيل ظهور آثارها فينا وهكذا جميع ما ينسب اليه تع ويسمى به من الاسماء المتقابلة كالهداية والاضلال والاعزاز والاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث نتصف بها تارة ويظهر فينا آثارها تارة فعبر عن هاتين الصفتين مجازا اى عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلها باليدين لتقابلهما وتصرف الحق سبحانه بهما فى الاشياء اللتين توجهتا منه اى من الحق سبحانه على خلق الانسان الكامل وانما توجهت هاتان اليدان على خلقه لكونه اى الانسان الكامل الجامع لحقائق العالم ومفرداته التى هى مظاهر لجميع الاسماء التى يعبر عنها على خطة شمول معينين متقابلين لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة فيهما اربابها فلابد فى خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجه جميع الاسماء الظاهر فيها المربية لها ويجوز ان تكون اللام فى لكونه متعلقا بالكامل الذى هو صفة الانسان تعليلا لكماله وان تكون متعلقا بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد من حقائق العالم ومفرداته اما الاعيان الثبوتية او الوجودية والمراد بواحد منهما الاعيان الثبوتية وبالآخر الاعيان الوجودية ولا شك ان الانسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة احدية جمع جميع الاعيان الثابتة للعالم وبحسب وجوده العينى احدية جمع جميع الاعيان الخارجية وبحسب عينه الثابتة والوجودية معا احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا فالاعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل

لعينية الخارجية والمجموع تفصيل المجموع وكل تفصيل صورة للاجمال وكل صورة فهي شهادة بالنسبة الى ذي الصورة وذو الصورة باطن لها وكذا كل موجود عيني فهي شهادة بالنسبة الى وجوده العلمي ووجوده العيني غيب له واذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر بالتامل شهادة بالنسبة الى الانسان الكامل و الانسان الكامل الذي هو الخليفة غيب بالنسبة اليه ولا يخفى ان عالم الملك شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشاته العنصرية ايضا مشهودة لكن من حيث خلافته غيب لا مطلقا فانه لا يعرفه من هذه الحيثية الا بعض الخواص من اولياء الله سبحانه ولهذا اي لكون الخليفة غيبا يحجب السلطان لانه مظهر للخليفة الغيبية في الملك ولذلك وجب الانقياد والمطاوعة له ولما انساق الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب الالهية الواقعة في الكلمات النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالحجب الظلمانية اي بان له حجبا ظلمانية وهي الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او غير عنصرية و بالحجب النورية اي بان له حجبا نورية وهي الارواح اللطيفة مثالية كانت او روحية حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة الحديث فالعالم الذي هو عين تلك الحجب دائر بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف هو الحجب النورية وهو اي العالم عين الحجاب على نفسه اي الحاجب اياها عن شهود الحق وانما كان عينه لان الحجاب ليس الا الاجسام الطبيعية والارواح النورية التي هي عين العالم اوهو عين الحجاب على نفسه حتى نفس الحق وذاته يحجبه عن ادراك الحق ذوقا وشهودا واذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك الحق من وراء الحجاب فلا يدرك اي العالم الحق ادراكا مماثلا لادراكه اي ادراك العالم نفسه فان ادراكه

نفسه ادراك ذوقى شهودى من غير حجاب وادراكه الحق من وراء الحجاب ا
هو عينه او ادراكا تماثل ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه انما هو بذاته
من غير حجاب وادراك العالم ايا هو من وراء الحجاب فلا يزال العالم فى حجاب اى فى حجاب تعينه
نيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم
يبق له حكم فيه فانه وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه
ويكون شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب بالكلية مع
علمه اى العالم بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده اليه
لغناه ووجوبه الذاتى فيعلم من موجده بعدم افتقاده ووجوبه الذاتى ولكن
لا حظ له اى للعالم فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق سبحانه فلا يدركه اى
لعالم الحق من حيث وجوبه اذ الوجوب ادراك ذوق وشهود ابدا لان المدرك
لا يدرك بالذوق والوجدان الا نفسه وما فى نفسه منه شيئ فلا يزال
الحق من هذه الحيثية اى الوجوب الذاتى او من اجل هذا الحكم الحقيقى الذى هو
ن العالم لا حظ له فى الوجوب الذاتى غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
فى ذلك يعنى الوجوب فلا يدركه ادراك ذوق وشهود نعم يدركه ادراكا تصوريا
يكفى فى الحكم به على الحق سبحانه واذا قد عرفت المعنى المراد من اليدين وجمعهما
فى خلق آدم فما جمع الله سبحانه لآدم حين خلقه بين يديه الا تشريفا وتكريما
له من بين سائر الموجودات ولهذا اى ولان هذه الجمعية ليست الا للتشريف
قال سبحانه لابليس توبيخا له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وجعل بعض
ليدين فيما سبق عبارة عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية
كما هو الظاهر وجعلهما ههنا اشارة الى معنى آخر بقوله وما هو اى الجمع بين يدى
لآدم الا عين جمعه اى الله تعالى او آدم بين الصورتين صورة العالم وهى احدية

جمع الحقائق الکونیة القابلة وصورة الحق وهی احدیة جمع الحقائق الالهیة الوجوبیة
الفاعلیة وهما ای هاتان الصورتان یدا الحق احدیهما الید القابلة الاخذة و
هی الیسری واخریهما الید الفاعلة المعطیة وهی الیمنی وکلتا یدیه یمین مبارکة
انما جعلهما یدی الحق لان کل واحدة منهما صورة من صور تجلیاته بها یتم
امر الوجود لانه الذی یتجلی بصورة القابل تارة والفاعل اخری والفرق بین
المعنیین ان الصفات المتقابلة لو خصصت هناك بالصفات الفعلیة الوجوبیة
کما هو الظاهر یکون المراد بمجموع الیدین هناك ما اراده بالیمنی ههنا ولو عممت
الصفات الامکانیة ایضا یکون المعنی الثانی من جزئیات المعنی الاول وخص بالذکر
تقریبا لما یرد بعده اعنی قوله وابلیس جزء من العالم الذی هو جزء من آدم لانه
یقتضی مظهریة للاسم المضل الداخل تحت اسم الله الجامع لجمیع الاسماء الظاهرة
فی مظاهر العالم کلها ظهورا فرقانیا وفی آدم ظهورا جمعیا ولهذا قال لم یحصل له
ای لابلیس هذه الجمعیة ای جمعیة آدم ولهذا ای لحصول هذه الجمعیة کان
آدم خلیفة من الله علی العالم فان لم یکن آدم ظاهرا بصورة من استخلفه وهو
الحق سبحانه متصفا بصفاته متسما بکمالاته لیتصرف بها فیما استخلفه فیه وهو العالم
فما هو خلیفة وان لم یکن فیه ای فی آدم جمیع ما تطلبه الرعایا التی استخلف آدم علیها
من مقتضیات الاسماء الالهیة وآثارها لان استنادها تعلیل للطلب ای ذلك
الطلب انما یقع منهم لان استناد الرعایا فی تحصیل حاجاتهم الیه لکونه خلیفة علیهم
فلا بد ان یقوم آدم بجمیع ما تحتاج الرعایا الیه والا ای وان لم یقم آدم بجمیع ما
تحتاج الیه الرعایا واذا کان ذلك فی قوة قوله وان لم یکن فیه جمیع ما تطلبه الرعایا
کان کالتکرار له فاقتصر فی الجزاء علی قوله فلیس بخلیفة علیهم ولم یصرح بالجزاء فی
الاول فما صحت الخلافة الا من افراد العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا

للانسان الكامل لان فيما عدا الكامل لم يحصل شرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا
الانسان بالقوة ايضا فانشاء صورته اى صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة
من حقائق العالم اى من الموجودات المتحققة فى العالم وصوره اى صور العالم التى
هى تلك الموجودات المتحققة فهى معطوفة على الحقائق عطف تفسير او من اعيانه
الثابتة وصوره الخارجية بان افاض على اعيانه الثابتة الوجود الخارجى فصارت
صورا خارجية فانشاء صورة الانسان منها وانشاء صورته الباطنة احدية جمع روحه
وقلبه وقواه الروحانية على صورته تعالى على صورة احدية جمع صفاته واسمائه
ولذلك اى لانشاء صورته الباطنة على صورته تعالى قال فيه اى فى الانسان الكامل
وشانه كنت سمعه وبصره فاتى بالسمع والبصر الذين هما من الصفات الباطنة وما
قال كنت عينه واذنه اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا السريانه
بهويته فى جميع الموجودات ففرق فى هذه العبارة بين الصورتين صورته الظاهرة
وصورته الباطنة حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل عينه واذنه وهكذا اى
كما ان الحق سار بهويته فى سمع العبد وبصره كذلك هو سار فى كل موجود
من موجودات العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود
بحسب استعداده وقابليته لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموع ما للخليفة
فانه لا يظهر فى كل واحد واحد الا بعض اسمائه دون بعض ويظهر فى الخليفة
مجموعها فلما فاز الخليفة الا بالمجموع دون البعض على انفراده بحيث لا يكون معه
غيره ويحتمل ان تكون الباء للسببية لا صلة للفوز اى ما فاز الخليفة بالخلافة الا
بسبب المجموع وفى بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع وكانه الحاق من المتصرفين
لتصحيح المعنى فان فى كل من شرحى الجندى والقيصرى واكثر نسخ المتن التى رايناها
وقرئ بعضها على الشيخ رض وقعت العبارة كما ذكرناه اولا ولولا سريان الوجود الحق

فی الموجودات بالصورة ای بصورته جمعیة الاسمائی ما کان للعالم وجود وظهور
فانه فی حد ذاته معدوم لا یوجد الا بالسریان المذکور ثم انه رض شبه توقف
ظهور حکم الوجود فی الموجودات علی سریان الوجود الحق بتوقف ظهور احکام الموجودات
العینیة علی سریان الامور الکلیة فیها فقال کما انه الضمیر للشان لولا تلک الحقائق
المعقولة الکلیة وسریانها فی الموجودات العینیة ما ظهر حکم فی الموجودات العینیة
لانه ما لم یسر الحیوة او العلم مثلا فی موجود عینی لم یصح الحکم علیه بانه حی او عالم
کما سبق ومن هذه الحقیقة التی هی الرفیعة الثابتة فی نفس الامر بین الموجودات
والحق یتوقف وجودها علی سریانها فیها کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجوده
کما ان الافتقار منه سبحانه الی العالم فی ظهوره ولما شبه رض ارتباط الموجودات
بالوجود الحق بارتباطها بالامور الکلیة وقد ثبت فیما تقدم الارتباط بینهما بافتقار
کل من الطرفین الی الآخر فی بعض الاحکام کان فیه اشعار بان الحق سبحانه وان کان
غنیًا عن العالمین بذاته واسمائه الذاتیة لکن لا باسمائه باعتبار ظهورها وترتب
آثارها علیه افتقار الی العالم کما وقع به الاشارة الیه فی صدر الفص فلهذا فرع
علیه قوله فالکل ای کل واحد من الحق والعالم مفتقر الی الآخر اما افتقار العالم الیه
ففی تعینه العلمی بالفیض الاقدس وفی تعینه الوجودی بالفیض المقدس واما
افتقار الحق الی العالم فباعتبار ظهور اسمائه فی المراتب وترتب آثارها علیه لا
باعتبار ذاتها واتصافها بالصفات الحقیقیة کالوجوب والعلم فانه بهذا الاعتبار
غنی عن العالمین ثم اکده بقوله ما الکل مستغنی ما نافیة ومستغنی خبره رفعه
علی اللغة التمیمیة وعلیها قرئ ما هذا بشر بالرفع هذا الذی قلناه من اثبات
الافتقار من الطرفین هو الحق المطابق لما فی نفس الامر قد قلناه صریحا لارشاد
الطالبین لا نکنی ای لا نقوله علی سبیل الکنایة لئلا یلتبس علیهم فان ذکرت

غنيا مطلقا لا افتقار ملتبس به بان لا يفتقر الى غيره اصلا وهو الحق سبحانه باعتبار
ذاته وصفاته الذاتية فهو لا ينافى ما قلناه فقد علمت الافتقار الذى بقولنا
نعتنى اى نعتنيه ونريده بقولنا الكل مفتقر فان الافتقار الذى اثبتناه من جانب
الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب اثارها كما علمت وهو لا ينافى
الغنى الذاتى فالكل بالكل مربوطا رتباط افتقار فليس له عنه اى لكل واحد عن
الاخر والعالم عن الحق او بالعكس انفصال انفصال استغناء خذ واما قلته عنى
اعلم ان الشيخ المفيد المرشد رض لما كان بصدد بيان نسبة الحق والعالم بافتقار
كل الى اخر من وجه وكانت هذه النسبة بعينها واقعة بين المفيد المرشد و
المستفيد الطالب بل هى من ظلالها وفروعها نبه عليها بالماح لطيف وهو انه
عبر فى البيتين الاولين عن نفسه بصيغة جماعة المتكلم الدالة على التعظيم المبنى
عن رفعة شانه وعن المخاطب الطالب بصيغة الواحد الدالة بالمقابلة على
صغر شانه وذلك لمعنى افتقار الطالب الى المرشد فان المفتقر اليه ارفع شانا
من المفتقر ثم قلب الاسلوب فى البيت الاخير بان عبر عن نفسه بصيغة الواحد
وعن المخاطب بصيغة الجماعة اشعارا بان المفيد ايضا مفتقر الى المستفيد
لتظهر كمالاته فيكون المفيد مفتقرا والمستفيد مفتقرا اليه والمفتقر اليه ارفع شانا كما عرفت
فقد علمت حكمة نشاة جسد ادم اعنى بجسده صورته الظاهرة وهى احدية
جمع جميع الحقائق المظهرية الجسمانية العنصرية والحكمة فيها ان تكون انموذجا
لحقيقة العالم فى كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر لها كما ان العالم مظهر لاثار الاسماء
الالهية المتصرفة فيه وقد علمت نشاة روح ادم يعنى حكمة نشاة روحه اعنى
بروحه صورته الباطنة التى هى احدية جمع جميع الحقائق الروحانية العقلية
والنفسية وحكمتها كونها انموذجا وظلا للاسماء الالهية باعتبار التصرف والتاثير

فكما ان الاسماء الالهية متصرفة مؤثرة فى العالم كذلك الروح متصرف مؤثر في بدنه فهو الحق والخلق وقد علمت نشاة رتبته اى حكمة نشاة رتبته وهى اى نشاة رتبته هى المجموع اى مجموع صورته الظاهرة والباطنة الذى به استحق آدم الخلافة وتوصيف النشاة الرتبية باستحقاق الخلافة اشارة الى حكمتها فان الحكمة فى الجمع بين صورتيه الظاهرة والباطنة ان يناسب بالجهة الباطنة المستخلف بالجهة الظاهرة المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الاولى ويفيض بالاخرى فيتم امر الخلافة فآدم ابو البشر هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الانسانى اى خلق منها زوجها ومن ازدواجهما اولادهما ومن ازدواج اولاده اولاد اولاده الى ما شاء الله فهو منشا تكثر هذا النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها هذا النوع بلا دغدغة مساعة فانه قائم مقام قوله خلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فالمراد بالنوع الانسانى ما عدا آدم من هذا النوع واعلم ان لكل مرتبة آدم هو مبدؤها كالعقل الكل للعقول والنفس الكل للنفوس ولكل آدم زوج يتولد من ازدواجهما نتائج وحمل بعض الشارحين آدم فى هذا المقام على العقل الكل و بعضهم على النفس الكل ولا يخفى على المستبصر ان سوق كلام الشيخ رض فيما تقدم وفيما تاخر صريح فى ان المراد بآدم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح فى نقش الفصوص بان المراد بآدم وجود النوع الانسانى وهو اى كون آدم هو النفس الواحدة المذكورة ما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة اى من ذات واحدة يعنى آدم وخلق منها اى من ضلعها الايسر زوجها يعنى حواء وبث منهما من آدم وزوجه بالتوالد والتناسل رجالا كثيرا ونساء ثم نبه رض على بعض معانى الاية مما لا يتنبه له اهل الظاهر فقال فقوله اتقوا امر من الاتقاء بمعنى جعل الشئ وقاية لشئ والشيئان ههنا المخاطبون و

الرب تعالى فان جعلت الشئ الاول المخاطبين والشئ الثانى الرب ولاحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية ربكم وان جعلت الشئ الاول الرب والشئ الثانى المخاطبين كان المعنى اجعلوا ربكم وقاية انفسكم فلما كانت الاية تحتمل المعنيين جمعهما الشيخ رض كما هو دابهم فى الايات القرآنية بالجمع بين جميع المعانى المحتملة التى لا يمنع من ارادتها الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى قوله اتقوا ربكم الذى خلقكم اى اوجدكم باختفائه بصوركم فانتم ظاهره وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو احديته جمع روحكم وبدنكم وقاية لربكم اى الة وقاية كما فى قوله تعالى خذ واحذركم اى الة حذركم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه من الصفات والافعال اما ذم يذم به من نسب اليه واما حمد يحمد به من يتصف به وكل واحد منهما كما يقتضيه توحيد الصفات والافعال مستند الى الله تعالى لكن اسناد المذام اليه قبل زكاء النفس وطهارتها ووقوعها فى الاباحة وبعدها اساءة للادب فكونوا وقايته عن نسبة النقص اليه فى الذم بان تنسبوه اليكم لا اليه واجعلوه وقايتكم عن ظهور انانيتكم فى الحمد بان تنسبوه اليه لا اليكم تكونوا ادباء حين تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما هو عليه حين تنسبون المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى بالحقيقة وتحذرون مما يلحقكم باسنادها الى انفسكم من ظهور انانيتكم ثم ان الله تعالى اطلعه اى آدم على ما اودع فيه من الحقائق الالهية والكونية وجعل ذلك اى ما اودع فيه من الحقائق الالهية والكونية فى قبضتيه سبحانه اى قبضتى الجمع والفرق الشاملتين للكمل المشار اليهما بالافاق والانفس القبضة الواحدة اليسرى التى هى قبضة الفرق فيها العالم وفى القبضة الاخرى اليمنى التى هے

قبضة الجمع آدم و بنوه ای اولاده و بیان مراتبهم فیه ای بیان مراتب بنی آدم فی آدم المشتمل علیهم ولما اطلعنی الله سبحانه فی سری حیث لا واسطة فیه اصلا علی ما اودع فی هذا الامام الوالد الاکبر آدم علیه السلام من کمالاته و کمالات بنیه کما اطلعه علیه جعلت فی هذا الکتاب منه ای مما اودع فیه ما حُدّ لی ان ادرجه فیه لا ما وقفت علیه فان ذلک ای ما وقفت علیه لا یسعه کتاب لو بیّن بالکلمات الحرفیة والرقمیة ولا العالم الموجود الآن لو بیّن بالکلمات الوجودیة فان العوالم البرزخیة والاخرویة والجزئیة الجسمانیة والجهتیة الغیر المتناهیة ابد الآبدین هی تفصیل ما اودع فی النشاة الانسانیة الکمالیة وهی لا تنتهی فکیف یسعه کتاب والعالم الموجود الآن فانهما متناهیتان فمما شاهدته مما نودعه فی هذا الکتاب المسمی بفصوص الحکم کما حدّه لی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم وفی اکثر نسخ شرح القیصری ما حده لی بدون الکاف فیکون بدلا من ما نودعه حکمة الهیة فی کلمة آدمیة وهی هذا الباب ثم حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة ثم حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة ثم حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة ثم حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة ثم حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة ثم حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة ثم حکمة احدیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدریة فی کلمة عزیریة ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسویة ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة ثم حکمة وجودیة فی کلمة داودیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة ثم حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیویة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة ثم حکمة امامیة

والحیثیة الجسمانیة والجهتیة نسخه

مهیمیة

فى كلمة هارونية ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية ثم حكمة صمدية فى كلمة
خالدية ثم حكمة فردية فى كلمة محمدية وفص كل حكمة اى محل انتقاشها
الكلمة المنسوبة التى نسبت تلك الحكمة اليها من حيث القلب المودع فيها
ففص كل حكمة هو القلب المضاف الى الكلمة التى نسبت الحكمة اليها لا نفس الكلمة كما
يشعر به قوله فى اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم فاقتصرت على
ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى ام الكتاب ان اذكرها
وهى الحضرة العلمية الالٰهية فانها اصل الكتب الالٰهية وقيل يحتمل ان
يراد بها فاتحة كتابه فان الفاتحة ام الكتاب وتكون اشارة الى ما ذكر فيها من
منامه الذى هو فاتح ابواب كتابه ويلائمه قوله فامتثلت على ما رسم لى و
وقفت عند ما حد لى ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالٰهية
والحضرة المحمدية او الحضرة الالٰهية من المظهر المحمدى او الحضرة التى اقمت
نا فيها من الحضرات الالٰهية والمقامات العبودية تمنع من ذلك والله الموفق
لا رب غيره

فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية

النفث لغة ارسال النفس رخوا وههنا عبارة عن ارسال النفس الرحمانى اعنى افاضة
الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبية والعطايا
الالٰهية فى روع من استعد لها اى قلبه فالحاصل اسم خلاصة العلوم المتعلقة
بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفياضية والمبدائية او محل انتقاشها وهو القلب
او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضل لا على سبيل الكسب
التعمل او محل انتقاشها متحققة فى كلمة شيثية احدية جمع روحه وجسمه وانما
ت الحكم النفثية بالكلمة الشيثية لان شيث عليه السلام كان اول

انسان حصل له العلم بالاعطیات الحاصلة من مرتبة المصدریة والمفیضیة نزلت علیه العلوم الوهبیة ولما کان اول المراتب المتعلقة للتعین الجامع للتعینات کلها وله احدیة الجمع وکان المرتبة التی تلیه المرتبة المصدریة والفیاضیة التی هی عبارة عن نفث النفس الرحمانی فی الماهیات القابلة وکان آدم علیه السلام صورة المرتبة الاولی کما کان شیث علیه السلام عالما بالعطایا الحاصلة من المرتبة الثانیة علما وهبیا قدم الفص الآدمی فی الذکر وجعل الفص الشیثی تلوه موافقا للوجود الخارجی مبتدیا بتقسیم تلک العطایا فقال اعلم ان العطایا جمع عطیة والمنح جمع منحة وهی العطیة الظاهرة فی الکون مطلقا بل فی الکون الجامع کما تدل علیه التقسیمات الآتیة وغیرها الواصلة الی مستعدیها علی ایدی العباد ای بواسطة العباد المنفقین مما رزقهم الله تعالی من البشر کانوا ومن غیره کالعلم الحاصل للمتعلم من المعلم وللکمل بواسطة الملائکة والارواح البشریة الکاملة وعلی غیر ایدیهم ای بغیر وساطتهم کما اذ تجلی الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلک التجلی علما ومعرفة ویجوز ان یقال معناه بوساطة المظاهر مطلقا وغیر وساطتها منها علی قسمین ما یکون عطایا ذاتیة منتشئة من الذات احدیة جمع جمیع الاسماء الالهیة من غیر خصوصیة صفة دون صفة لان الذات من حیث هی هی لا تعطی عطاء ولا تتجلی تجلیا ومنها ما یکون عطایا اسمائیة یکون مبدأها خصوصیة صفة من الصفات من حیث تعینها وتمیزها عن الذات وسائر الصفات وتتمیز العطایا الذاتیة والاسمائیة کل واحدة من الاخری عند اهل الاذواق الذین یدرکون معرفة الحقائق ذوقا وکشفا لا نظرا وکسبا وبهذین التقسیمین صارت القسمة مربعة ثم اشار الی تقسیم آخر وقال کما ان منها ای من العطایا ما یکون عن سوال صوری فی مسئول معین وعن سوال غیر معین باضافة السوال الی الغیر او بتوصیفه به علی ان یکون وصفا بحال المتعلق ای سوال غیر معین

مسئوله وفي بعض النسخ وعن سوال في غير معين ومنها ما لا يكون عن سوال صوري فان العطايا لابد له من سوال اما بلسان المقال او الحال او الاستعداد سواء كانت العطية الحاصلة على الوجوه الثلثة اي على كل واحد منها ذاتية او اسمائية وانما اعاد ذلك تنبيها على ان هذين القسمين يجريان في كل من الوجوه الثلث وبضرب الاقسام الاربعة السابقة في هذه الوجوه الثلثة يحصل اثنا عشر قسما فالمعين كمن يقول اي فالمسئول المعين كمسئول من يقول يا رب اعطني كذا فيعين امرا ما من الامور كالعلم والمعرفة وغيرهما لا يخطر له بالقلب عند السوال سواه اي سوى ذلك الامر وغير المعين كمن يقول اي وغير المسئول المعين كمسئول من يقول يا رب اعطني ما تعلم فيه مصلحتي وقوله من غير تعيين اي من غير تعيين مسئول معين من كلام الشيخ رضـ لا من كلام السائل كما كان قوله فيعين امرا ما في المسئول المعين من كلامه لا من كلام السائل وقوله لكل جزء ذاتي اي احديته جسمي وروحي من كلام السائل والمراد به الاشارة الاجمالية الى ما فصله النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه حيث قال اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام في لكل جزء الى التعيين وان فرض انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد ههنا تعيين المسئول لا المسئول له وقوله من لطيف روحاني وكثيف جسماني بيان لجزء ولو جعل بيانا لما تعلم فيه مصلحتي فاللطيف هو الاغذية الروحانية كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية الجسمانية كالاطعمة والاشربة ولما فرغ من هذه التقسيمات اشار الى تقسيم اخر باعتبار السائلين فقال والسائلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبة الاوقات وانما قيدنا بذلك لئلا يرد على السائلين لمحض امتثال الامر كما سيجئ فهولاء السائلون صنفان صنف بعثه على السوال الاستعجال الطبيعي

فان الانسان خلق عجولا فهو اما ان يوافقه الاستعداد الحالى السائلى فيقع واما ان
لا يوافقه فلا يقع والصنف الاخر بعثه على السوال علمه لما علم بتشديد الميم و
حينئذ يكون قوله بعثه جوابا له بحسب المعنى فيكون فى حكم المتاخر عنه فيصح اضمار
الفاعل فيه وارجاعه الى العلم المفهوم من علم ويكون تقدير الكلام هكذا والصنف
الاخر لما علم ان ثمه عند الله امورا كذا بعثه علمه على السوال فلما مع جوابه خبر للمبتدأ
قيل يحتمل ان يكون بكسر اللام على انه للتعليل اى بعثه علمه على السوال لما علم
ان ثمه امورا وفيه اضمار قبل الذكر قوله عند الله بدل من ثمه اى لما علم ان عند
الله امورا قد سبق العلم الالهى بانها اى تلك الامور لا تنال الا بعد سوال قولى فيقول
هذا الصنف فلعل ما انسأله الضمير المنصوب اما للموصول واما للحق ودل
عليه اردافه بقوله سبحانه فى كثير من النسخ وضمير الموصول محذوف او ما مصدرية
يكون من هذا القبيل اى من قبيل ما لا يناله الا بعد سوال فسواله احتياط لما هو
ضمير مبهم يفسره قوله الامر اى المسئول وضمير عليه للموصول ومن الامكان بيان
للموصول اى سواله احتياط لامكان ان يكون المسئول مما لا ينال الا بعد سوال
هو اى من علم اجمالا ان عند الله امورا لا تنال الا بعد سوال لا يعلم تفصيلا ما
عين فى علم الله له من تلك الامور المسئولة ومن اوقات حصولها ولا يعلم ايضا ما
يعطيه ويقتضيه من المشاكلات استعداده فى القبول اى فى قبول تلك الامور اى
يعلم مقتضى استعداده فى قبولها بانه اى امر من الامور يقتضى وفى اى زمان
يقتضى لانه هذا بحسب الظاهر تعليل للدعوى الثانية لكنه لما كان العالم بما
يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما فى علم الله متعذرا يلزم منه تعذر العلم بما
علم الله من اغمض المعلومات اى من اغمض العلم بالمعلومات او من العلم
غمض المعلومات الوقوف فى كل زمان فرد اى معين على استعداد الشخص

فى ذلك الزمان الفرد اى فى كل زمان فرد فيكون واقعا فى كل زمان على ما يجرى
عليه فى جميع الازمنة وذلك لا يتيسر للسائل احتياطا والا لم يكن الامر مبهما عنده
بل هو من خواص الكمل الندر من اهل الله وذلك السائل المحتاط وان كان لا يعلم
فى علم الله ولا ما يعطيه استعداده انما يسال لاعطاء لا عطاء استعداد السوال ولولا
اعطاه الاستعداد للسوال ما سال ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السوال
كسائر المسئولات فحكم السوال معه حكم سائر المسئولات وما فى قوله ما اعطاه
مصدرية اى لولا اعطاءه استعداد السوال ما سال فغاية اهل الحضور الذين
لا يعلمون مثل هذا اى مثل العلم الذى يحصل للكمل الندر بما فى علم الله وبما يعطيه
الاستعداد فى جميع الازمنة والاوقات على ان يكون مفعولا مطلقا او مثل ما فى
علم الله وما يعطيه الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحما ان يعلموه
فى الزمان الذى يكونون فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم لحضورهم مع
ما يرد عليهم فى كل زمان ومراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم الحق فى ذلك
الزمان الذى هم فيه ويعلمون ايضا فيه انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم و
هم اى اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق فى الزمان الذى يكونون فيه
صنفان صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم استعدادهم له فانهم اذا وقفوا
على ما اعطاهم الحق رجعوا الى انفسهم فوجدوا فيها استعداده الخاص وعرفوه
حق المعرفة لانهم يعلمون ان لهم استعدادا لذلك فان اهل الحضور وغيرهم
فى هذا العلم سواء وصنف يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من
العطايا فانهم اذا علموا حصول كمال استعدادهم الخاص لامر ما حصل لهم العلم
بخصوص ذلك الامر المتيقن بوجوده هذا اى كون العلم بالاستعداد سابقا على
العلم بما يقبلونه اتم ما يكون اى اكمل مرتبة تكون فى معرفة الاستعداد فى

هذا الصنف ای اهل الحضور الذین یعلمون مثل هذا فانه بمنزلة الاستدلال
من المؤثر الی الاثر والاول بمنزلة الاستدلال الحضور من الاثر الی المؤثر ومن هذا
الصنف ای اهل الحضور المذکورین اومن الصنف الثانی منهم وهومن یعلم من
استعداده القبول فان الصنف الاول لا سوال له فانه بعد العلم بقبوله المسئول
لا معقولیة للسوال من یسال لا للاستعجال الطبیعی فانه لا حکم للطبیعة علی اهل
الحضور ولا للامکان لانه علی یقین فی حصول المسئول فی الزمان الذی هو فیه
وانما یسال امتثالا لامر الله فی قوله تعالی ادعونی استجب لکم فهو العبد المحض
لله سبحانه لیس فیه شوب ربوبیة ولا شائبة دقیة لامر سواه ولیس لهذا
الداعی همة متعلقة فیما سال فیه من مسئول معین او غیر معین وانما همته
مصروفة فی امتثال اوامر سیده غیر متجاوزة الی مطلوب غیره فانه لا مطلوب
لسواه ولا یطلب فی الدارین الا ایاه فاذا اقتضی الحال السوال اللفظی سال عبودیة
واذا اقتضی التفویض ای کلة الامر الیه سبحانه والسکوت عن السوال سکت
عنه فقد ابتلی ایوب علیه السلام وغیره من الانبیاء والاولیاء وما سالوا رفع
ما ابتلاهم الله به اولا ثم اقتضی لهم الحال ثانیا فی زمان اخران یسئلوا رفع ذلک
ای رفع ما ابتلاهم به فسالوا رفعه فرفعه الله عنهم والتعجیل بالمسئول فیه ای بالشیئ
الذی وقع السوال فی شانه والابطاء به انما هو للقدر المعین له ای للوقت المقدر
المعین للمسئول فیه عند الله لا دخل لدعاء العبد فیه اصلا فاذا وافق السوال
ای وقته الوقت المقدر عند الله للاجابة باعطاء المسئول فیه بان یکونا واحدا
اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تاخر الوقت ای حصل الوقت المقدر للاجابة
متاخرا من وقت السوال اما فی الدنیا کما اذا حصل الامر المسئول فیه فی الدنیا
واما فی الاخرة کما اذا حصل المسئول فیه فی الاخرة تاخرت الاجابة فی ذلک المسئول

فيه يعنی اجابته لا الاجابة التی هی لبيك من الله سبحانه فانه لا يتاخر عن السوال لما جاء فی الخبر الصحيح ان العبد اذا دعا ربه يقول الله لبيك يا عبدی ولما بين الاجابتين من الالتباس اردفه بقوله فافهم واما القسم الثانی من التقسيم الثالث للعطايا وهو قولنا ومنها مالا يكون عن سوال فالذی لا يكون عن سوال فانما اريد بالسوال التلفظ به ای السوال اللفظی لا السوال مطلقا فانه فی نفس الامر لابد فی حصول المسئول من سوال اما باللفظ مطلقا كما اذا قال اللهم اعطنی عطية او مقيدا كما اذا قال اللهم اعطنی علما نافعا او بالحال او بالاستعداد و لابد ان يكون السوال الواقع بلسانهما مقيدا فان لسان الحال والاستعداد لا يسال الا مقيدا لعدم اقتضاء الحال المعين او الاستعداد الا امرا معينا فلا يصح سوال عطاء مطلقا الا فی اللفظ واما فی نفس الامر فلا بد ان يقيده الحال او الاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا فی اللفظ واما فی المعنی فلابد ان يقيده الحال فالذی يبعثك علی حمد الله سبحانه هو المقيد لك باسم فعل كما اذا كنت مريضا مثلا ويشفيك الله تعالی فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع علی اسم الله المطلق لكن حالك الذی هو الشفاء بعد المرض يقيد حمدك بالاسم الشافی فكانك قلت الحمد للشافی او باسم تنزيه كما اذا تجلی عليك الحق سبحانه بالاسماء التنزيهية فنزه سرك عن ملاحظة الاغيار فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع علی الله لكن حالك يقيده بالاسماء التنزيهية التی بها وقع التجلی عليك و الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا كان من الكمل لكونه موقوفا علی العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو اصعب العلوم واعزها لا يظفر به الا الندر من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه فانه يعلم الباعث له علی الطلب وهو ای الباعث هو الحال فالاستعداد اخفی سوال بالنسبة الی اللفظی والحالی وانما يمنع

هؤلاء السائلین بلسان الحال والاستعداد من السوال اللفظی علمهم بان الله سبحانه فیهم ای فی شانهم سابقة قضاء ای قضاء سابقا علی حال الطلب بل علی وجودهم بوقوع ما قدر لهم وعلیهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد هیئوا محلهم بتطهیره عن درن التعلقات الفانیة وتخلیته عن الانتقاش بالصور الکونیة وتفریغه عن شواغل السوال والدعاء لقبول ما یرد علیه منه ای علی ذلک المحل من الواردات والتجلیات والحال انهم قد غابوا عن حظوظ نفوسهم واغراضهم فی هذه الهیئة بل فعلوها لرقیقة عشقیة یقتضی اعراضهم عن الاغراض النفسیة والتوجه الیه بالکلیة ومن هؤلاء الذین منعهم عن السوال علمهم بسابق قضاء الله وقدره بجمیع ما یجری علیهم من یعلم من عباد الله ان علم الله به فی جمیع احواله بل متعلق علمه بالعبد هو ما کان العبد علیه من الاحوال فی حال ثبوت عینه فی مرتبة العلم قبل وجودها ای وجود عینه الثابتة فی مرتبة العین وحاصله ان علمه سبحانه تابع لعینه الثابتة التی هی المعلوم ویعلم ایضا ذلک العبد ان الحق لا یعطیه الا ما اعطاه ای الا مقتضی ما اعطاه اسم الحق سبحانه وضمیر الموصول محذوف والضمیر عائد الی الموصول والمفعول الاول ای الحق محذوف عینه فاعل اعطاه من العلم به ای بالعبد بیان للموصول وهو ای العلم به بل متعلق ذلک العلم ما کان العبد علیه من الاحوال فی حال ثبوته فی مرتبة العلم قبل خروجه الی العین فیعلم ان علم الله به وباحواله الجاریة علیه الی الابد من این حصل ای من عینه الثابتة وان کل ما یجری علیه انما هو بمقتضی عینه الثابتة وطلبها ایاه بلسان الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد یعطیه الله الجواد المطلق سبحانه وتعالی لا محالة فلا یحتاجون الی السوال اللفظی اصلا وما ثمه صنف من اهل الله اعلی علما واکشف للامور علی ما هی علیه من

هذا الصنف فهم الواقفون على سر القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اى سر القدر مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا والذي يعلمه مفصلا اعلى كشفا واتم معرفة من الذي يعلمه مجملا فانه اى الذي يعلمه مفصلا يعلم ما عين في علم الله فيراى في شانه من احوال عينه الثابتة على سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه مجملا وذلك العلم التفصيلي اما باعلام الله اياه اى الذي يعلمه مفصلا بما اعطاه عينه من العلم به بان يلقى في قلبه بواسطة او بغير واسطة ان عينه الثابتة تقتضى هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلعه على عينه الثابتة كشفا واما بان يكشف له اى لاجله الحجاب عن عينه الثابتة وعن انتقالات الاحوال عليها اى وعن الاحوال المتعلقة المنتقلة عليها ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها ويطلع عليها وعلى احوالها التى تلحقها فى كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين الجندى رح فى شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابى المعالى محمد بن اسحاق القونوى عن شيخه الاكمل محى الدين بن العربى قدس الله اسرارهم انه قال لما وصلت الى بحر الروم من بلاد الاندلس عزمت على نفسى ان لا اركب البحر الا بعد ان اشهد تفاصيل احوالى الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه علىّ ولى ومنّى الى اخر عمرى فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام وشهود عام و مراقبة كاملة فاشهدنى الله جميع احوالى مما يجرى على ظاهرا وباطنا الى اخر عمرى حتى صحبته ابيك اسحاق ابن محمد و صحبتك واحوالك وعلومك واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان ويكون من غير اخلال واختلال و هو اى الذي يكشف له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذي يعلم باعلام الله من غير كشف له عينه الثابتة فانه اى الذي يكشف له عن عينه يكون فى علمه بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اى بمنزلة الله فى علمه به لان الآخذ

ای اخذ العلم لکل منهما من معدن واحد وهو العین الثابتة فکما یتعلق علم الله بعینه الثابتة فیعلم احوالها به کذلک یتعلق علم هذا الکامل بها فیعلم احوالها به فلا فرق بین العلمین الا انه ای العلم بالعین الثابتة واخذ العلم منها من جهة العبد عنایة من الله سبحانه سبقت له ای للعبد قبل وجوده وهی ای هذه العنایة من جملة احوال عینه الثابتة التی تقتضی جریان تلک الاحوال علیها بحیث اقتضت تعلق العنایة بها تعلقت یعرفها ای تلک العنایة السابقة وکونها من احوال عینه الثابتة صاحب هذا الکشف اذا اطلعه الله علی ذلک ای علی ذلک المذکور من احوال عینه فانه اذا اطلع علیها باطلاع الحق سبحانه عرف تلک العنایة التی من جملتها وانما قلنا العلم بالعین الثابتة من جانب العبد مسبوق بعنایة من الله سبحانه فانه الضمیر للشان لیس فی وسع المخلوق اذا اطلعه الله ای اراد اطلاعه علی احوال عینه الثابتة التی تقع صورة الوجود العینی لهذا المخلوق علیها ای علی تلک الاحوال ان یطلع فی هذه الحال اطلاعا واقعا علی طریقة اطلاع الحق علی هذه الاعیان الثابتة فی حال عدمها علما وعینا فقوله علی هذه الاعیان الثابتة یحتمل ان یکون متعلقا بقوله یطلع وبالاطلاع ایضا ویمکن ان یقال المراد باطلاع الحق ما یطلع علیه الحق من هذه الاعیان وح لفظة علی الاولی متعلق بیطلع والثانیة بالاطلاع وانما قلنا لیس فی وسع المخلوق اطلاع مثل اطلاع الحق لانها ای تلک الاعیان یعنی الحقائق التی تلک الاعیان صورة معلومیتها نسب ذاتیة وشئون غیبیة مستجنة فی غیب الذات قبل تعلق العلم بها لا صورة لها یتمیز بها لا فی العلم ولا فی العین لیصح تعلق علم المخلوق بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها وحصل لها تمیز وتعین فی العلم صح تعلق علم المخلوق بها علما مفیدا للعلم باحوالها مساویا لعلم الحق سبحانه فی تلک الافادة فبهذا القدر من سبق علم الحق بالاعیان علی علم العبد بها تقول ان العنایة

من الله سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساوات اى بمساوات الحق والباء متعلقة
بالعناية فى افادة العلم اى افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية
عليها فى وجوده العينى الى ما يتناهى وتحقيق ذلك ان للحق سبحانه بالنسبة
الى العبد عنايتين احديهما بحسب فيضه الاقدس وهى تقتضى تعين عينه
الثابتة فى مرتبة العلم بحيث يصلح لان يتعلق به علم المخلوق واستعدادها
الكلى لفيضان الوجود عليها واخريهما بحسب فيضه المقدس وهى تقتضى فيضان
الوجود عليها فى العين واستعدادتها الجزئية ليترتب عليها احوالها التى من جملتها
صلاحية انكشاف عينه الثابتة واحوالها عليه ولا شك انه اذا كوشف العبد
بعينه الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها انه يأخذ العلم بتلك الاحوال من
عينه الثابتة كما يأخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذه منها مسبوق بهاتين العنا بتاين
من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار الشيخ رض واعلم انه قد وقع فى مواضع
من القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشياء حادث كقوله سبحانه ولنبلونكم
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين
احصى لما لبثوا امدا وامثال ذلك والتفصى عن هذا الاشكال اما بما ذهب
اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه قديم وتعلقه حادث فمعنى قوله حتى نعلم
حتى يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين واما بان المراد بالعلم الشهودى
فان الاشياء قبل وجودها العينى معلومة للحق سبحانه وبعده مشهودة له
فالشهود خصوص نسبة العلم فانه قد يلحق العلم بواسطة وجود متعلقه
به باعتبارها تسمية شهودا وحضورا لا انه حدث هنالك علم فمعنى حتى
نعلم حتى نشاهد واما بان يقال المسند اليه فى قوله نعلم ليس هو الحق
باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكانه يقول حتى نعلم من حيث

ظهورنا فی المظاهر الکونیۃ الخلقیۃ فتکون الخلقیۃ وقایۃ لہ من نسبۃ الحدوث
الیہ واما بان یقال المراد بالتاخر المفہوم من کلمۃ حتی التاخر الذاتی لا الزمانی
حتی یلزم الحدوث الزمانی وحیث انجر الکلام ہہنا الی ان علم الحق سبحانہ
باحوال العبد ماخوذ من عینہ الثابتۃ متاخر عنہا بالذات اشار الشیخ رض
الی ان ہذا التاخر ہو المصحح لما وقع فی القران فقال ومن ہہنا ای
من جہۃ ان علم الحق سبحانہ باحوال العبد ماخوذ من عینہ الثابتۃ
متاخر عنہا یقول اللہ سبحانہ حتی نعلم وہی ای قولہ حتی نعلم
کلمۃ محققۃ المعنی ای معناہ الذی ہو تاخر العلم وحدوثہ
امر محقق واقع او معنی حقیقی لا مجازی فان ذلک التاخر والحدوث ہو الذاتی
لا الزمانی ما ہی ای ہذہ الکلمۃ لغیر ہذا المعنی المحقق او الحقیقی کما یتوہمہ
ای کمعنی یتوہمہ من لیس لہ ہذا المشرب من المتکلمین وہو ان ہذا التاخر و
الحدوث انما ہو لنسبۃ تعلق العلم الی المعلوم لا لنفس العلم ولا فساد فی تغیر
النسبۃ وتجددہا بالنسبۃ الی ذات الحق سبحانہ وصفاتہا والی ہذا اشار رض
بقولہ وغایۃ المتکلم المنزہ للحق سبحانہ تعقلہ عن سمات الحدوث والنقصان
ان یجعل ذلک الحدوث الزمانی المتوہم من ظاہر مفہوم ہذہ الکلمۃ فی العلم
للتعلق لا لنفس العلم فقال العلم ازلی وتعلقہ بالاشیاء حادث حدوثا زمانیا وہو ای
جعل الحدوث للتعلق لا للعلم اعلی وجہ یکون للمتکلم المتصرف بعقلہ فی
ہذہ المسئلۃ لولا انہ ای المتکلم اثبت العلم زائدا فی الوجود الخارجی علی الذات
لا عینہا فجعل التعلق لہ ای للعلم لا للذات اذ لو لم یکن العلم عین الذات لا
معنی لتعلق الذات بالمعلومات لا لانہ یلزم ان تکون الذات محل الحوادث
لان تجدد النسب لا تستلزمہ کما عرفت فقولہ وہو اعلی وجہ جواب لولا قدم

عليه ويحتمل ان يكون جوابه مقدرا هكذا لولا انه اثبت العلم زايدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات لكان كلامه قريبا من التحقيق وبهذا اى باثبات العلم زائدا على الذات وجعل التعلق حادثا بالحدوث الزمانى انفصل المتكلم عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والشهود والوجود الذى انكشف له الحقائق كما هى عليه ويجدها بحسب ذوقه ووجدانه من غير نظر فكرى فان هذا المحقق لا يثبت العلم زايدا على الذات الا فى العقل ويجعله بحسب الخارج عين الذات ويقول بحدوث التعلق به لكن بالحدوث الذاتى لا الزمانى مبالغة فى التنزيه فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لا فساد فيه ايضا اذ لا يلزم التجدد الا فى النسبة فان قيل اذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم ولنعلم مترتبا على حادث زمانى كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وثم بعثنا كم كيف يصح الحكم بان حدوثه ذاتى لا زمانى قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا لا زمانيا لا بد له ان يجعل الفعل الذى يترتب عليه العلم ايضا كذلك فنقول مثلا قوله ولنبلونكم معناه ولنبلونكم ايها النسب الذاتية والشيون الغيبية المستجنة فى غيب الذات باظهاركم فى المرتبة العلمية حتى نعلم بسبب العلم بكم فى هذه المرتبة ما يجرى عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله ثم بعثناهم معناه بعثناهم من مرتبة الاستجنان فى غيب الذات الى مرتبة التميز العلمى لنعلم بذلك التميز العلمى ما يجرى عليكم من الاحوال التى من جملتها احصاء مدة اللبث على انه لا يلزم اذا حمل بعض الاية على معنى اشارى ان يجرى ذلك المعنى فى البعض الاخر منها اذ كثيرا ما يشير اهل الاشارة فى اية الى معنى لا يساعد عليه تمام الاية فان قيل ما ذكرتم من بعض بطون الاية وهؤلاء المحققون لا يردون معنى من المعانى الظاهرة والباطنة فما معناها عندهم

اذا حملوها على الظاهر قلنا يمكن ان يكون مرح نسبة العلم الحادث اليه بناء على ظهوره في المظاهر الخلقية كما سبقت اليه الاشارة ثم رجع فيما ابحث الكلام في قسم العطايا باعتبار السوال وعدمه اليه من بحث الاعيان واستعداداتها وبيان احكامها الى بحث الاعطيات المقصودة بالبيان ولطول ما وقع في البين استانف القسمة وقال فنقول ان الاعطيات بفتح الهمزة وتخفيف الياء جمع اعطية جمع عطاء كاغطية وغطاء او بضم الهمزة وتشديد الياء جميع اعطية كامنية اما ذاتية او اسمائية وقد عرفتهما فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية من الواردات والاذواق والمواجيد والعلوم والمعارف فلا تكون ابدا واردة على القابلين الذين هيؤا محالها الا عن تجل الهى اى من تجلى حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والاعيان والاسماء لا من الذات الاحدية فانه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلى ولا غير ذلك في الذات الاحدية فيكون تعين التجلى الذاتى من الحضرة الالهية فلهذا اضيف التجلى اليها لا الى مطلق الذات فاذا وقع التجلى من هذه الحضرة ستتبع تلك العطايا الذاتية والتجلى من الذات الالهية لا يكون ابدا الا بصورة استعداد العبد المتجلى له اى بصورة يقتضيها استعداده وغير ذلك اى غير كون التجلى بصورة استعداد العبد المتجلى له لا يكون ابدا فاذن العبد المتجلى له ما راى سوى صورته في مراة الوجود الحق وهو سوى الوجود المتعين في هذه الصورة بحسبها لان الذات الالهية ليس لها في حد نفسها صورة متعينة لتظهر بها وهي مراة الاعيان فتظهر صورة المتجلى له فيها بقدر استعداده كما ان الحق يظهر في مرايا الاعيان بحسب استعداداتها وقابليتها لظهور احكامه وما راى العبد المتجلى له الحق من حيث الاطلاق ولا يمكن ان يراه من تلك الحيثية مع علمه انه ما راى صورته الا فيه فهو سبحانه كالمراة في الشاهد فانك اذا رايت

الصور را وصورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت تلك الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك اى ظهور الصورة فى المراة مثالا نصبه لتجليه الذاتى ليعلم المتجلى له انه ما راه اى الذى يراه او اى شئ راه على ان تكون ما موصولة واستفهامية والذى راه صورته فى الحق والحق فى صورته وما ثمه مثال اقرب من الممثل له ولا اشبه بالروية والتجلى الذاتى من هذا المثال وهو ظهور صورتك المراة ورويتك اياها فيها واجهد فى نفسك عند ما ترى ما مصدرتيه عند رويتك الصورة فى المراة واستغراق الشهود والروية بالصورة المثالية والمرتبة ان ترى جرم المراة لا تراه اى جرم المراة ابدا البتة الا عند صرفك النظر عن الصورة واعراضك عنها والتفاتك نحو المراة وتحديق النظر فيها اذ الشهود لواحد والابصار المتعين لا يسع فى وقت واحد معاين الا مشهودا واحدا معينا وانما قال جرم المراة لان بعض احكام المراة كالصقالة والكدورة والاستواء والانحناء قد يرى ولكن فى الصورة فالصورة مراة لاحكام المراة كما ان المراة مراة لذات الصورة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا الذى ذكرنا فى صورة المراى اى فى الصور المرئية فيها من ان المرئى هو الصورة لا المراة ذهب الى ان الصورة المرئية حائلة بين بصر الرائى وبين المراة حاجبة عن رويته اياها وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم الحاصل له بالنظر لكنه غير مطابق للواقع فانه لو كان الامر كذلك لم يتمكن الرائى من صرف النظر عن الصورة والاقبال على المراة والامر فى المراة كما قلناه وذهبنا اليه فى التجلى الالهى فكما ان المتجلى له ما راى سوى صورته فى مراة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه لا حجاب بينه وبين الحق بحيث تكون حاجبة عن روية صورة الحق فى الحق فكذلك الناظر فى المراة ما راى سوى صورته

فی المراۃ وما رای المراۃ ولا یمکن ان یراها مع علمه انه ما رای صورته الا فی المراۃ
لا حجاب بینه وبین المراۃ کما توهمه بعض والفرق بین الوجود الحق والمراۃ ان المراۃ
ان کانت لیست مرئیة عند استغراق الشهود فی الصور المشهودۃ لکنه یمکن
الاعراض عن تلک الصورۃ والاقبال علی المراۃ وادراکها بخلاف الوجود الحق فانه
لا یمکن شهوده من حیث اطلاقه وقد بینا هذا الذی ذکرنا من المماثلة بین
المراۃ والحق سبحانه فی الفتوحات المکیة ذکر رضی الله عنه فی الباب الثالث و
الستین منها ان الانسان یدرک صورته فی المراۃ ویعلم قطعا انه ادرک صورته
بوجه وانه ما ادرک صورته بوجه لما یراها فی غایة الصغر لصغر جرم المراۃ
او الکبر لعظمه ولا یقدر ان ینکر انه رای صورته ویعلم انه لیس فی المراۃ صورته
ولا هی بینه وبین المراۃ فلیس بصادق ولا کاذب فی قوله انه رای صورته وما رای
صورته فما تلک الصورۃ واین محلها وما شانها فهی منفیة ثابتة موجودۃ معدومة
معلومة مجهولة اظهر الله سبحانه هذه لعبده ضرب مثال لیعلم ویتحقق
انه اذا عجز وحار فی درک حقیقة هذا وهو فی العلم ولم یحصل عنده علم بتحقیقه
فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حیرۃ هذا ما نقله الشارحون من کلامه فی هذا
المقام واذا ذقت ای ادرکت بطریق الذوق والوجدان انه لا بعد العلم والعرفان
هذا ای مقام التجلی الذاتی علی صورتک ذقت فی مراتب التجلیات الغایة التی
لیس فوقها غایة فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی ان یترقی فی مقام
اعلی من هذا الدرج من التجلی الذاتی فی الصحاح رقیت فی السلم بالکسر رقیا و
رقیا اذا صعدت وفی الکشاف فی قوله تعالی او ترقی فی السماء یقال رقی السلم وفی
الدرجة فلا حاجة الی تضمینها معنی الدخول فما هو ای اعلی من هذا الدرج ثمه
ای فی مقام التجلی الذاتی اصلا وما بعده ای بعد هذا الدرج الا العدم

المحض فلا يوجد هناك مقام اعلى منه اعلم ان تعين الحق وتجليه لك فى مراة عينك
انما يكون بحسبها وبموجب خصوصيتها وصورة استعدادها فما ترى الحق فى تجليه
الذاتى لك الا بصورة عينك الثابتة فلا ترى الحق فيك الا بحسب
خصوصية عينك الثابتة ولكن فى مراة الوجود
الحق وهذا اعلى درجات التجليات بالنسبة الى مثلك الا ان يكون عينك
عين الاعيان الثابتة كلها لا خصوصية لها توجب حصر الصورة فى كيفية خاصة
بل خصوصية احدية جمعية برزخية كمالية فتعين الحق لك مثل تعينه فى
نفسه ودون هذين الشهودين شهودك للحق فى ملابس الصور الوجودية الحسية
والمثالية والروحية وكل ذلك بحسب تجليه من عينك لا من غيرك فاعلى درجات
شهودك للحق هو ما يكون بعد تحققك بعينك الثابتة فاذا اتحدت انت بعينك
الثابتة فكنت انت عينك من غير امتياز رايت الحق كما يرى نفسه فيك ورايت
نفسك صورة للحق فى الحق وما ثم اعلى من هذا فى حقك فهو اى الحق سبحانه باعتبار
ظاهر وجوده مراتك فى رويتك نفسك اى فى انيتك الوجودية العينية وباعتبار باطن
علمه مراتك فى شهودك عينك الثابتة العلمية العينية اذا كوشفت بها اذ انت وانت باعتبار
وجودك العينى مراته فى رويته اسمائه التى هى ذاته ماخوذة مع بعض النسب
والاعتبارات وفى ظهور احكامها اى احكام الاسماء واثارها وليست الاسماء فى مرتبة
الاحدية سوى عينه ونفسه فانت مراة لنفسه فى رويته اياها كما انه مراة لنفسك
فى رويتك اياها فتارة هو المراة وانت الرائى والمرئى وتارة انت المراة وهو الرائى و
المرئى فاختلط الامر اى امر المراة والرائى والمرئى وابتهم اى ان كل واحد منهما
حق او عبد فمنا من جهل فى علمه ولم يميز بين هذه المراتب فى عين علمه بها بطريق الذوق و
الوجدان فقال والعجز عن درك الادراك ادراك اى التحقق بالعجز عن لحوق ادراك

بما لا يدرك غاية الادراك له والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم به و
فى الاساس طلبه حتى ادركه اى لحق به وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك
البحر وهو قعره ومنه درك النار وفى الصحاح القعر الاخر درك ودرك وفى النهاية فى
غريب الحديث فى الحديث اعوذ بك من درك الشقاء الدرك اللحاق والوصول الى
الشئ ادركته ادراكا ودركا ومنا من علم تلك المراتب وميز بينها فانه علم ان مراتية
الحق سبحانه لانيتك الوجودية باعتبار ظاهر وجوده وانت الرائى والمرئى فانك
ترى نفسك فيه بل هو الرائى والمرئى ولكن فيك مرئيته لعينك الثابتة باعتبار
باطن علمه وانت الرائى والمرئى بل هو ولكن فيك وكذلك علم ان مراتيتك للحق
سبحانه انما هى باعتبار وجودك العينى او العلمى والرائى هو الحق سبحانه اما من
مقامه الجمعى او منك والمرئى ايضا هو الحق سبحانه ولكن باعتبار خصوصية
صفة او اسم انت مظهره فان الوجود الحق باعتبار اطلاقه لا يسعه مظهر فلم يقل
بمثل هذا القول المنبئ عن الاعتراف بالعجز وهو اى والحال ان القول بالعجز اعلى
لقول اى اعلى ما يقال فى هذا المقام وجعل بعض الشارحين الضمير لعدم القول
قال معنى اعلى القول اعلى من القول ولا يبعد ان يقال معناه ان عدم
القول بالعجز اعلى ما يقال فى هذا المقام فان عدم القول قول على لسان الحال بكمال
العلم بل اعطاه اى من علم العلم السكوت كما اعطاه اى من جهل فى علم العلم
العجز والاعتراف به وهذا اى الذى اعطاه العلم السكوت هو اعلى عالم بالله و
مراتب تجلياته والتمييز بينها وليس هذا العلم الذى يعطى صاحبه السكوت
بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه اى ما يرى هذا العلم والشهود
وما يأخذه احد من الانبياء والرسل من حيث انهم اولياء الا من حيث انهم
انبياء ورسل فان هذا العلم ليس من حقائق النبوة الا من مشكوة الرسول الخاتم

من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم التى هى
باطنية الرسول الخاتم حتى ان الرسل ايضا من حيث انهم اولياء لا يرونه متى
راوه الا من مشكوة خاتم الاولياء التى هى مشكوة ولاية الرسول الخاتم والا لم
يصح كلا الحصرين معا حصر رؤية المرسلين اولا فى مشكوة خاتم الانبياء وحصرها
ثانيا فى مشكوة خاتم الاولياء فمشكوة خاتم الانبياء هى الولاية الخاصة المحمدية
وهى بعينها مشكوة خاتم الاولياء لانه قائم بمظهريتها وانما اسند هذه الرؤية
الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اللتين هما جهة ظاهرية
الرسول الخاتم اعنى نبوة التشريع ورسالته التى هى تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث
الاكوان لا نبوة التحقيق التى هى جهة باطنية وهى الانباء عن الحق تعالى واسمائه
وصفاته واسرار الملكوت والجبروت وعجائب الغيب تنقطعان بانقطاع موطن
التكليف بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن فكيف يستند اليه
لا ينقطع والولاية لا تنقطع ابدا فانها من الجهة التى تلى الحق سبحانه وهى باقية
دائمة ابدا سرمدا واكمل مظاهرها خاتم الاولياء فلهذا استندت الرؤية
المشار اليها اليه ولا يخفى عليك انه لو فرض عدم انقطاع النبوة ايضا لا يصح اسناد
هذا العلم اليها اصلا فانه من حقائق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه من العلم الذى يعطى صاحبه السكوت الا من مشكوة
خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء بحسب نشاته
العنصرية تابعا فى الحكم الالهى لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذا لك اى
كونه تابعا بحسب نشاته العنصرية لا يقدح فى مقامه الذى يقتضى المتبوعية بحسب
حقيقته ولا يناقض ما ذهبنا اليه من ان المرسلين لا يرون هذا العلم الا من مشكوة
خاتم الاولياء فانه من وجه وهو كونه وليا تابعا بحسب نشاته العنصرية يكون

انزل مرتبة من الرسول الخاتم من حيث رسالته كما انه من وجه وهو كونه
جهة باطنية الرسول الخاتم باعتبار حقيقته يكون اعلى مقاما منه بحسب نبوته و
ظاهر شرعه وقد ظهر فی ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الفاضل يجوز
ان يكون مفضولا من وجه فی فضل عمر على ابی بكر رضی الله عنهما فی اسارى بدر
بالحكم فيهم حيث راى فيهم ابو بكر ان ياخذ منهم الفدية ويطلقهم وراى فيهم
عمر ضرب الرقاب فانزل الله الآية الكريمة موافقة لراى عمر وقد ظهر فی تابير
النخل فما اثمر فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان
يكون له التقدم على غير الكامل فی كل شئ وفی كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم
فی رتب العلم بالله سبحانه لا فيما عداه فانه هنالك ای فی رتب العلم بالله سبحانه
يتحقق مطلبهم الذی به يعرف تقدمهم وتاخرهم واما حوادث الاكوان كتابير
النخل وامثاله فلا تعلق لخواطرهم بها لدناءتها بالنسبة الى هممهم العالية فلو كانوا فيها
انزل درجة ممن عداهم لا يقدح ذلك فی كمالهم فيتحقق ما قلناه فی علو مرتبة خاتم
الاولياء فی العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول
الخاتم بحسب نشاته العنصرية حيث يكون تابعا له من حيث نبوته فان قيل
متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فی حقائق الولاية تقدم فی رتب العلم بالله
لا فی العلم بحوادث الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ رض من متبوعية خاتم الاولياء
لخاتم الانبياء فان خاتم الانبياء مقدم الكل فی رتب العلم بالله قلنا هی فی الحقيقة
عبارة عن متبوعية حقيقته ولايته المطلقة لولايته المتشخصة بعد نشاته العنصرية
ان شئت تحقيق ذلك فاسمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة
على حقائق النبوة والولاية كلها فاحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدية جمع
حقائق الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء مستمدون من مشكوة

نعم الشيص حيث منع رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما من تابير النخل

نبوته الظاهرة ومن حيث انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة ولكن الاولياء التابعون مستمدون من مشكوة ولايته فالاولياء والانبياء كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة خاتم الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الامن مشكوة خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التى هى بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشاة العنصرية من حقيقة هى بعض من حقيقته وذلك الولى الخاتم مظهره فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لامن غيره والله اعلم بالحقائق ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن لان النبوة صورة الاحاطة الالهية بالاوضاع الشرعية والاحكام الفرعية والحكم والاسرار الدينية الوضعية وقد وضعها سبحانه على السنة رسله وفى كتبه وكل لبنة كانت فى ذلك الحائط كانت صورة نبى من الانبياء وقد كمل ذلك الحائط سوى موضع لبنة واحدة وهى الوضع الاحدى الجمعى المحمدى الختمى الذى يستوعب الكل فكان صلى الله عليه وسلم هذا الوضع الاحدى الجمعى تلك اللبنة وسد تلك الثلمة فكمل به الحائط غيرانه صلى الله عليه وسلم لايراها اى تلك اللبنة بعين بصيرته فى هذا التمثيل الاكما قال صلى الله عليه وسلم لبنة واحدة لانه صلى الله عليه وسلم غير مامور بكشف الحقائق والاسرار كخاتم الولاية بل كان مامورا بسترها فى الاوضاع الشرعية والاحكام الوضعية والنبوة هى الدعوة الى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها فهى حقيقة واحدة فلا حاجة فى تمثيلها الى اللبنتين ولا الى تمييزهما باللبنية

والفضية واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرويا اى من روية ما مثل به النبى
صلى الله عليه وسلم ولكن فى رويا ه لجنسيته على مرتبته ومقامه فيرى ما مثل
به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحائط ويرى فى الحايط موضع لبنتين ينقص
الحايط عنهما واللبنين من ذهب هو صورة الولاية فان الولاية كما انها ليست قابلة
للتغير بالنسبة الى الزمان بوجه من الوجوه على ما هو عليه فكذلك الذهب و
فضة هى صورة النبوة لان النبوة كما انها قابلة للتغير بالنسبة الى الازمان فكذلك
الفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب
فلا بد ان يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك
اللبنتين فيكمل الحائط به قال رضى الله عنه فى فتوحاته المكية انه راى حائطا
من ذهب وفضة وكمل الا موضع لبنتين احديهما من ذهب والاخرى من فضة
فانطبع رضى الله عنه وكنت لا اشك انى انا الرائى ولا اشك انى انا المنطبع فى موضعهما و
بى كمل الحائط ثم عبرت الرويا بختام الولاية بى وذكرتها للمشائخ الكاملين المعاصرين
وما قلت من الرائى فعبروها بما عبرتها به والسبب الموجب لكونه اى لكون خاتم
الاولياء راها اى اللبنة لبنتين لبنة ذهب ولبنة فضة انه اى خاتم الاولياء
تابع لشرع خاتم الرسل اخذ منه الشرع فى الظاهر وان كان اخذ فى الباطن من
المعدن الذى ياخذ منه الملك الموحى الى خاتم الرسل وهو اى شرع خاتم الرسل
موضع اللبنة الفضية واتباع خاتم الاولياء لخاتم الرسل انطباعه فى ذلك الموضع
وهو اى شرع خاتم الرسل ايضا ظاهره اى ظاهر خاتم الاولياء حين اتبعه فيه وما
يتبعه فيه من الاحكام عطف على ظاهره اى شرع خاتم الرسل هو الاحكام التى
اتبع فيها خاتم الاولياء خاتم الرسل فخاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما
هو اخذ عن الله فى السر بلا واسطة ما هو اى الشرع الذى هو خاتم الاولياء

[حاشية: ... موضع تينك اللبنتين وقال رضه ...]

بالصورة الظاهرة متبع لخاتم الرسل فيه اى فى هذا الشرع وذلك الاخذ انما
يتحقق لانه اى خاتم الولاية يرى الامر اى كل امر على ما هو عليه فى علم الله سبحانه
ولابد ان يراه هكذا اى على ما هو عليه فى علمه سبحانه والا لم يكن خاتما وهو
اى كونه رائيا لكل امر على ما هو عليه موضع اللبنة الذهبية فى الباطن وتحققه
بهذه الروية انطباعه فيه قوله فى الباطن على ما هو فى بعض النسخ متعلق بالروية
فانه اخذ تعليل للروية اى ان خاتم الاولياء اخذ الاحكام الشرعية التى يتبع
خاتم الرسل فيها من المعدن الذى يا خذ منه الملك الذى يوحى به اى بسبب
هذا الملك الى الرسول وذلك المعدن باطن علم الله سبحانه فلاجرم يراه على ما
هو عليه فان فهمت ما اشرت به من ان الانبياء من كونهم اولياء والاولياء كلهم
لا يرون الحق الامن مشكوة خاتم الاولياء الذى هو مظهر ولاية خاتم الرسل
فقد حصل لك العلم النافع المفضى الى كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال
التحقق بحقيقة الولاية فكل نبى من لدن ادم بل ادم ايضا الى اخر نبى ما
منهم احد يا خذ النبوة الا من مشكوة روحانية خاتم النبيين وان تاخر وجود
طينته عن وجود ذلك النبى الذى يا خذ النبوة من مشكوته فانه اى خاتم
النبيين بحقيقته وروحانيته موجود قبل وجود الانبياء كلهم حتى ادم منعوت
بالنبوة فى هذا الوجود مبعوث اليهم والى من سواهم فى عالم الارواح وهو اى
وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجود الجميع واتصافه بالنبوة بالفعل فى هذا الوجود
ما يدل عليه قوله كنت نبيا اى من عند الله مختصا بالانبياء عن الحقيقة
الاحدية الجمعية الكمالية مبعوثا الى الارواح البشريين والملكيين وادم
بين الماء والطين لم يكمل بدنه العنصرى بعد فكيف من دونه من انبياء
اولاده وبيان ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدى كما

اشارت صلی اللہ علیہ وسلم الیہ بقولہ اول ما خلق اللہ نوری جمع فی ہذا النور
المحمدی جمیع ارواح الانبیاء والاولیاء جمعا احدیا قبل التفصیل فی الوجود
العینی وذلک فی مرتبۃ العقل الاول ثم تعینت الارواح فی مرتبۃ اللوح
المحفوظ الذی ہو النفس الکلیۃ وتمیزت بمظاہرہا النوریۃ فبعث اللہ
الحقیقۃ المحمدیۃ الروحیۃ النوریۃ الیہم نبیا ینبئہم عن الحقیقۃ الاحدیۃ
الجمعیۃ الکمالیۃ فلما وجدت الصور الطبیعیۃ العلویۃ من العرش والکرسی
ووجدت صور مظاہر تلک الارواح ظہر سر تلک البعثۃ المحمدیۃ الیہم ثانیا
فامن من الارواح من کان موہلا للایمان بتلک الاحدیۃ الجمعیۃ الکمالیۃ
ولما وجدت الصور العنصریۃ ظہر حکم ذلک الایمان فی کمل النفوس البشریۃ
فامنوا بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم فمعنی قولہ کنت نبیا انہ کان نبیا بالفعل عالما
بنبوتہ وغیرہ من الانبیاء ما کان نبیا بالفعل ولا عالما بنبوتہ الا حین بعث
بعد وجودہ ببدنہ العنصری واستکمالہ شرائط النبوۃ فاندفع بذلک ما یقال
من ان کل احد بہذہ المثابۃ من حیث انہ کان نبیا فی علم اللہ السابق علی
وجودہ العینی وادم بین الماء والطین وکذلک خاتم الاولیاء من کونہ صورۃ
من صور الحقیقۃ المحمدیۃ ختمت بہ الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ والولایۃ المطلقۃ
کان حکمہ حکم خاتم النبیین کان ولیا بالفعل عالما بولایتہ وادم بین الماء و
الطین وغیرہ من الاولیاء ما کان ولیا بالفعل ولا عالما بولایتہ الا بعد تحصیلہ
شرائط الولایۃ من الاخلاق الالہیۃ فی الاتصاف بہا قولہ من الاخلاق الالہیۃ
بیان للشرائط وقولہ فی الاتصاف بہا متعلق بالمعنی الفعلی المفہوم من قولہ
شرائط ای الا بعد تحصیلہ ما یشرط فی الاتصاف بالولایۃ من الاخلاق الالہیۃ
التی تتوقف الاتصاف بالولایۃ علیہا مع ان الولایۃ ایضا من اخلاقہ وصفاتہ و

الاتصاف بها انما هو من اجل كون الله سبحانه يسمى بالولى الحميد فيتصفون بها
ليكمل لهم الاتصاف بصفات الله والتخلق باخلاقه ولما ذكر ان المرسلين
حيث كونهم اولياء لا يرون ما يرون الا من مشكوة خاتم الاولياء وكان للتوهم
ان يتوهم ان هذا المعنى انما يصح بالنسبة الى من عدا خاتم الرسل دفعه
بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته المقيدة الشخصية نسبته مع الختم الولاية
من حيث انه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة او المطلقة نسبة الانبياء والرسل معه
اى مع خاتم الولاية فكما ان الرسل يرون ما يرون من مشكوته كذلك خاتم الرسل
يرى ما يرى من مشكوته التى هى من مشكوته فى الحقيقة وانما يصح ان يرى خاتم
الرسل ما يرى من خاتم الولاية فانه اى خاتم الرسل الولى باعتبار باطنه الرسول
باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع النبى باعتبار الانباء عن الغيوب والتعريفات
الالهية ولكن بواسطة الملك وخاتم الاولياء الولى باعتبار باطنه الوارث لخاتم
الرسل فى شرايعه واحكامه فالوراثة فيه بمنزلة الرسالة الاخذ عن الاصل بلا
واسطة فيصح ان ياخذ منه من ياخذ بواسطة الشاهد للمراتب العا[لمة]
باستحقاقات اصحابها ليعطى كل ذى حق حقه وهو اى خاتم الولاية مع رفعة
شانه كما ذكرنا حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم
مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر ولايته الخاصة او المطلقة لانه صلى الله عليه
وسلم حين كان ظاهرا بالشريعة فى مقام الرسالة ثم يظهر ولايته بالاحدية الذاتية
الجامعة للاسماء كلها يوفى الاسم الهادى حقه فبقيت هذه الحسنة اعنى ولايته
باطنه حتى تظهر فى مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية
فانه للروح المحمدى مظاهر فى العالم بصورة الانبياء والاولياء ذكر الشيخ فى اخر
الباب الرابع عشر من الفتوحات ان للروح المحمدى مظاهر فى العالم واكمل

مظاهره فی قطب الزمان فی الافراد فی ختم الولایة المحمدیة وختم الولایة العامة
الذی هو عیسی علیه السلام وسید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة فعین فی
سیادته حالا خاصا وهو فتح باب الشفاعة فانه لا یشارکه فیها احد کما ورد فی
الخبر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم هو اول من یفتح باب الشفاعة فیشفع
فی الخلق ثم الانبیاء ثم الاولیاء ثم المؤمنون وآخر من یشفع هو ارحم الراحمین م
عمم فی سیادته بان تکون له السیادة فی الاحوال کلها وفی هذ الحال الخاص یعنی
الشفاعة تقدم علی الاسماء الالهیة ایضا کما تقدم علی مظاهرها فان الرحمن ما شفع
عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعین الذین لم تظهر شفاعتهم
الا بعد شفاعة خاتم الرسل ایاهم لیشفعوا ففاز محمد صلی الله علیه وسلم بالسیادة
علی الاسماء ومظاهرها فی هذا المقام الخاص یعنی مقام الشفاعة فمن فهم المراتب
ای مراتب الولایة والنبوة والرسالة والمقامات ای مقامات اصحابها وکذ
مراتب الاسماء الالهیة ومقامات مظاهرها لم یعسر علیه قبول مثل هذا الکلام
المنبئ عن تقدم الولی الخاتم بحسب حقیقته علی الرسول الخاتم وتقدم الرسول
الخاتم علی الاسماء الالهیة اعلم ان الظاهر من کلام الشیخ مؤید الدین الجندی
ان مراد الشیخ بخاتم الولایة نفسه وهو الظاهر کما یدل علیه کلامه فی الفتوحات
المکیة فان کلامه فیها یشیر الی انه خاتم الولایة الخاصة المحمدیة والشیخ
شرف الدین داؤد القیصری صرح بان المراد بخاتم الولایة هو عیسی علیه
السلام مستدلا بان الشیخ رضی الله عنه صرح فی الفتوحات بانه علیه
السلام خاتم الولایة المطلقة والشیخ کمال الدین عبد الرزاق اشار الی ان
خاتم الولایة هو المهدی الموعود ولکنه ینافی ما نقله القیصری من الفتوحات
قال الشیخ صدر الدین القونوی قدس الله سره فی تفسیر الفاتحة ان الله تعالی

ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة من النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي
عليه السلام وختم مطلق الخلافة عن الله سبحانه بعيسى ابن مريم صلوات
الله على نبينا وعليه وختم الولاية المحمدية بمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين
الذات والالوهية هذا ما قالوه والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ
من تقرير التجليات الذاتية وما انجر الكلام اليه شرع في تقرير التجليات الاسمائية فقال
واما المنح الاسمائية فاعلم ان منح الله تعالى خلقه الفائضة من الحضرة الالهية عليهم رحمة منه
الفائضة من الحضرة الالهية لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها
من هذه الحيثية لا يقتضي عطاء خاصا ومنحة معينة وهي تنقسم على ثلثة اقسام
فاما رحمة الله خالصة عن شوب كل نقمة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا
بان يكون ملائما للطبع الخالص عن تبعة العذاب يوم القيمة بان يكون حلالا
بحسب الشرع فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيب ويعطي ذلك النوع
من الرحمة الخالصة الاسم الرحمن فهو عطاء رحماني خالص غير ممتزج بما يقتضيه
اسم آخر واما رحمة ممتزجة مع نقمة ما وهي اما في الظاهر رحمة وفي الباطن
نقمة كالاشياء الملائمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه
واما بالعكس كشرب الدواء الكريهة الذي لا يلائم الطبع في الحال لكنه يعقب
شربه الراحة وزوال ما لا يلايم بحسب المآل وهو عطاء الهي فانه ممتزج
من مقتضيات اسماء عدة لا خصوصية له باسم واحد ينسب اليه فان العطاء
الالهي هذا تعليل لقوله وهي كلها من الاسماء اي العطاء الالهي لا يمكن اطلاق
عطائه اي اطلاقه فيكون من وضع المظهر موضع المضمر واطلاق تناوله و
اخذه منه سبحانه من قولهم عطوت الشيء تناولته باليد والمراد باطلاق
تناوله ان يؤخذ من الذات البحت من غير ان يكون على يد سادن اي خادم

من سدنة الاسماء ای الاسماء التی هی سدنة لاسم الله الجامع فتارة یعطی الله سبحانه العبد علی یدی الاسم الرحمن فیخلص العطاء الواصل الی المعطی له علی یدیه من الشوب الذی لا یلائم الطبع فی الوقت ای فی الحال او لا ینیل الغرض ای لا یوصل المعطی له الغرض المقصود من ذلک العطاء فلا یلائمه فی المآل وما اشبه ذلک ای ویخلص ایضا مما اشبه الشوب بالغیر الملائم والغیر المنیل من موجبات الکدورة فالعطاء الرحمانی ینبغی ان یکون خالصا من موجبات الکدورة الحالیة والمآلیة کلها فهذا اعنی العطاء الرحمانی الذی ذکر اولا وانما اعاد استیفاء للاقسام فی سلک واحد وتارة یعطی الاسم الله علی یدی الواسع فیعم ای الملائم وغیر الملائم والخلائق کلهم او ظاهر المعطی له وباطنه روحه و طبیعته وغیر ذلک او یعطی علی یدی الحکیم فینظر فی الاصلح فی الوقت فان الحکیم یقتضی ذلک او یعطی علی یدی الواهب فیعطی لینعم من الانعام ای لیظهر انعامه فی وجوده ویجوز ان یکون مفتوح العین من النعومة وطیب العیش ای لینعم المعطی له ویعیش طیبا ولا یکون مع الواهب تکلیف المعطی له بعوض علی ذلک العطاء من شکر باللسان او عمل بالجنان والارکان ووجوب شکر المنعم انما لاجل عبودیة المعطی له لا لتکلیف الواهب او یعطی علی یدی الجبار الذی یجبر الکسر ویزیل الآفة والنقص فینظر فی الموطن ای موطن المعطی له و ما یستحقه ذلک الموطن من العطایا التی یجبر بها کسره ویصلح آفته وقیل الجبار هو الذی یرد الاشیاء بعد التغیر الی حالها المحمودة بضرب من القهر والغلبة والتاثیر او یعطی علی یدی الغفار فینظر فی المحل المعطی له وما هو علیه من الاحوال فان کان علی حال یستحق بها العقوبة فیستره الله سبحانه بالاسم الغفار عنها ای عن العقوبة او کان علی حال لا یستحق بها العقوبة فیستره

الله سبحانه لاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبة فيسمى المعطى له معصوما على التقدير الثاني ايضا لكن بشرط ان يكون من الانبياء ومعتنى به على التقديرين ومحفوظا على التقدير الثاني ايضا لكن بشرط ان يكون من الاولياء قال الشارح الجندي والمعصوم والمحفوظ هو العبد الذي يحول الغفار بينه وبين ما لا يرضاه من الذنوب وتقلب المحبة والمعتنى به اعم منهما فقد يكون المعتنى به من لا يضره الذنوب ويقلب المحبة الالهية والاعتناء الرباني يبدل سيأته حسنات ثم المعصوم يختص في العرف الشرعي بالانبياء والمحفوظ بالاولياء اعلم ان بعض هذه الاسماء المذكورة له دخل في كل من الفعل والقبول كالرحمن فان كلا من الاعطاء وقابلية المحل له من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك الحكيم فان كل واحد منهما بحسب الحكمة وكذلك الوهاب فان الكل من مواهبه وظاهر ان الواسع يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان اثرهما الجبر والستر ولا دخل لهما في قابلية المحل لذلك الجبر والستر فالجبار والغفار من حيث انفسهما لا يقتضيان الا الفعل واذا عرفت هذا تنبهت لسر تثنية اليد المضافة الى الاسماء الاربعة الاول اشارة الى يدى الفاعلية والقابلية وافراد اليد المضافة الى الاخرين اشارة الى اليد الفاعلية فقط وعلى هذا القياس غير ذلك المذكور مما يشاكل هذا النوع الذي ذكر من العطاء والاسماء فيه والمعطى في جميع هذه الصور هو الاسم الله لاحدية جمعه جميع الاسماء من حيث ما هو اي من حيث انه خازن وجامع لما هو مخزون عنده في خزاينه العلمية التي هي حقايق الاشياء واعيانها الثابتة المنتقشة لكل ما كان ويكون فما يخرجه اي ما يخرجه ما يكون مخزونا عنده من الغيب الى الشهادة ومن القوة الى الفعل الا بقدر معلوم ومقدار معين يستدعيه قابلية المعطى له على

يدى اسم خاص بذلك الامر المخزون عنده المراد عطاءه فاعطى كل شئ خلقه اى ما اقتضى عينه ان يكون مخلوقا عليه من غير زيادة ولا نقصان على يدي الاسم العدل واخواته كالمقسط والحكم فانها يحكم على الجواد والوهاب والمعطى ان يعطى ما يعطى بقدر قابلية المعطى له واسماء الله الفرعية التفصيلية وان كانت هي لا تتناهى لانها تعلم وتميز بما يكون ان تحصل وتصدر عنها من الاثار الممكنة وما يكون عنها من الاثار غير متناهية لانها انما تحصل وتصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية واذا كانت الاثار غير متناهية فالاسماء المتعينة بحسبها ايضاً غير متناهية وان كانت ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء كما ترجع مظاهرها ايضاً الى اصول متناهية وهي الاجناس والانواع مع عدم تناهي الاشخاص التي تحتها وعلى الحقيقة ثمه الا حقيقة واحدة مطلقة هي حقيقة الحق سبحانه هي تقبل جميع هذه النسب والاضافات المذكورة التي يكنى عنها بل عن الذات المتلبسة بها بالاسماء الالهية والحقيقة يقتضى ان يكون لكل اسم يظهر من الاسماء الالهية الذاهبة الى ما يتناهى بحسب خصوصيتها حقيقة معقولة متميزة عن الذات في التعقل يتميز ذلك الاسم بها اى بتلك الحقيقة عن اسم اخر يشاركه في الذات وتلك الحقيقة المعقولة التي بها يتميز اسم عن اخر بل الذات متلبسة بها هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الاسماء يعنى الذات المطلقة كما ان الاعطيات بضم الهمزة وتشديد الياء جمع اعطية تميز كل اعطية عن غيرها بشخصيتها وخصوصيتها وان كانت تلك الاعطيات متفرعة عن اصل واحد هو منبع الخيرات والكمالات وهو الذات الالهية فمعلوم ان هذه الاعطية ما هي هذه العطية الاخرى وسبب ذلك التميز بين العطايا التي هي معلولات

للاسماء وهو تميز الاسماء التى هى علل لتلك العطايا اذ باختلاف العلل يختلف
المعلولات وان كان بمجرد التعاين التشخص فقط واذا كان الامر كذلك فما
فى الحضرة الالهية لاتساعها وعدم انحصارها فى حد معين شئ يتكرر لامن
العطايا ولا من الاسماء المقتضية لها اصلا هذا الذى ذكرناه من اتساعها
وعدم التكرار فيها هو الحق الذى يعول اى يعتمد عليه ولذلك قيل ان الحق لا
يتجلى بصورة مرتين وفى صورة الاثنين ويلزم منه القول بالخلق الجديد
الذى اكثر الخلايق فى لبس منه كما قال الله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد
وهذا العلم يعنى علم الاعطيات والمنح والهبات كان علم شيث عليه السلام
وروحه اى روح شيث هو الممد لكل من يتكلم فى مثل هذا العلم من الارواح
الكاملين ماعدى روح الخاتم فانه لا ياتيه المادة اى مادة هذا العلم الامن
الله سبحانه لامن روح من الارواح بل من روحه اى روح الخاتم تكون
المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم لا يعقل ذلك الامداد
من نفسه فى زمان تركيب جسده العنصرى فهو اى الخاتم من حيث
حقيقته الروحانية ورتبته الكمالية الاحاطية عالم بذلك الامداد كله بعينه
اى بنفسه من حيث ماهو جاهل به اى بذلك الامداد من جهة تركيبه
العنصرى يعنى ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكمالية الاحاطية جامع
بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون معروضهما حقيقته المطلقة
من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من المتقابلات وان كانت علة
عروض كل منهما امرا اخر فان العلم ناش من جهة تجرده الروحانى و
الجهل من جهة تركيبه العنصرى وذلك لا يستلزم تعدد حيثيات المعروض
فى معروضيته فيختلف ولو باعتبار فهو العالم الجاهل باعتبار حقيقته المطلقة و

رتبة الكمالية الاحاطية الاتصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافی فيه بين العلم والجهل كما لا تنافی بين الزوجية والفردية فی العدد وبين السواد والبياض فی اللون وبين الحقية والخلقية فی الوجود المطلق كما يقبل الاصل وهو الهوية الاحدية الواحدية الجمعية الاتصاف بذلك المذكور من الاضداد كالجليل والجميل فی الصفات الحقيقية وكالظاهر والباطن والاول والاخر فی الصفات الاضافية وانما جعلها اصلا للخاتم لانه مخلوق على الصورة الالهية فكما ان الاصل يقبل الاضداد من جهة واحدة فكذلك الفرع اذا التحقق به قال الشيخ رضی الله عنه فی الفصل الاول من اجوبة الامام محمد بن علی الترمذی قدس الله سره واما ما تعطيه المعرفة الذوقية فهو انه ای الحق سبحانه ظاهر من حيث ما هو باطن وباطن من حيث ما هو ظاهر وكذلك القول فی الاخر لا يتصف ابدا بنسبتين مختلفتين كما تقرره وتعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر ولذا قال ابو سعيد الخراز قدس سره وقد قيل له بما عرفت الله فقال بجمعه بين الضدين ثم تلا هو الاول والاخر والظاهر والباطن فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين ما صدق قوله بجمعه بين الضدين ولو كانت معقولية الاولية والاخرية والظاهرية والباطنية فی نسبتها الى الحق معقولية نسبتها الى الخلق لما كان ذلك مدحا فی الجانب الالهی ولا استعظم العارفون بحقايق الاسماء ورود هذه النسب بل يصل العبد اذا تحقق بالحق ان ينسب اليه الاضداد وغيرها من عين واحدة لا يختلف فيه وهو ای الخاتم عينه ای عين الاصل وليس غيره حقيقة فان الوجود المقيد هو المطلق مع قيد التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول سائر التعينات وضعفه عن

[margin: هو اول من حيث ما هو اخر]

الاتصاف بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك واختفى حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويدرى لا يدرى ويشهد لا يشهد كما ان الاصل يعلم فى مرتبة الالهية ومظاهرها الكمالية ولا يعلم فى مرتبة ظهوره تصور الجاهلين وكذلك البواقى وبهذا العلم اى بسبب علم الاعطيات والمنح والهبات علما ذوقيا وجدانيا سمى شيث باسمه لان معناه بالعبرانية الهبة بمعنى العطية اى هبة الله فلما كان عالما بهباته سبحانه كان له نوع ملابسة بهبة الله مع انه عين هبة الله لآدم فسمى به لهذا المعنى فبيده وفى قبضة تصرفه مفتاح العطايا الوهبية وهو مظهرية للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميز بعضها عن بعض بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يختص به ونسبها اى خصوصياتها المتعينة بالنسبة الى قابليات الاعيان الثابتة فان لكل عين قابلية لعطاء يختص بها وانما جعل بيده مفتاح العطايا لان الله سبحانه وهبه لآدم اول ما وهبه بعد سواله بلسان حاله ومقاله من الوهاب عند فقدها بيل ان يهبه من ان يكون بدلا منه فى مظهرية العلوم الوهبية والعطايا المخفية فى حقيقة ادم ملقيا اياها الى ارواح المستعدين فوهبه الله لآدم وجعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه لان الولد سر ابيه اى مستور موجود فيه بالقوة ثم خرج بصورة النطفة الملقاة فى الرحم واليه عاد بصيرورته انسانا داخلا فى حده وحقيقته فما اتاه غريب من خارج وذلك ظاهر لمن عقل الحقائق وادركها عن الله لا من عند نفسه بفكره ونظره وكل عطاء يقع فى الكون جار على هذا المجرى فانه لا ياتى المعطى له الا منه لا من خارج فانه ما لم تقتض عينه الثابتة ذلك العطاء لا يأتيه اصلا فما فى احد من المعطى لهم من الله المعطى شئ بل الله يظهر ما كان مستورا موجودا فيه بالقوة ولا فى احد من سوى نفسه شئ بل ما يظهر فيه الا ما كان مستورا فيه وان

تنوعت عليه اي على ذلك الشئ الصور بحسب تنوع استعدادات الاخذ المعطى له بها ففي اى صورة كان ذلك الشئ لا يكون من سوى نفس المعطى له على ذلك الاخذ فمن اى صورة وصل اليه ذلك الشئ فهو من نفسه فان تلك الصورة كانت موجودة فيه بالقوة ثم ظهرت فيه بالفعل بعد تحقق شرائط ظهورها فما فاض ما فاض عليه من سوى نفسه ولا يخفى ان ذلك انما هو باعتبار الفيض المقدس لا الاقدس فلا يناقض ما سبق من ان الامر كله منه ابتداء وانتهاء وما كل احد من اهل الله يعرف هذا الحكم يعنى انه ما فى احد من الله ولا من احد سوى نفسه شئ وان الامر يعنى امر العطاء فى الكون كله جار على ذلك المجرى الا احاد من اهل الله فاذا رايت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فيما يقول لانه حق مطابق لما فى الواقع فذلك الذى يعرف ذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون الموحدون وخاصتهم السالكون السائرون اليه تعالى وخاصة الخاصة المتحققون بقرب النوافل وخلاصة خاصة الخاصة هم المتحققون بقرب الفرائض وصفاء الخلاصة اى صفوتهم صاحب مقام قاب قوسين الجامع بين القربين وعين الصفاء اى المختار من هؤلاء الصفوة صاحب مقام اوادنى الغير المقيد بالجمع ايضا بل له الدوران فى المقامات الثلث من غير تقييد بواحد منها وهذا خاصة نبينا صلى الله عليه وسلم وكمل ورثته فاى صاحب كشف شاهد صورة فى عالم المثال المقيد والمطلق تلقى تلك الصورة اليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه اى تعطيه ما لم يكن قبل ذلك المذكور من مشاهدة هذه الصورة فى يده فتلك الصورة عينه لا غيره فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه هكذا فى النسخة المقروة على الشيخ رضه وفى بعض النسخ ثمرة غرسه فان قيل كثيرا ما يرى اهل الله ارواح الماضين

من الانبياء والاولياء في الوقايع والمقامات في صور حسنة تلقى اليه علوما و
معارف ليست عندهم ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رض في صدر الكتاب
من المبشرة التي راى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا
الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة
تلقى الى صاحب المعارف والكشف ماليس عنده فتلك الصورة عينه لا غيره قلنا
معنى عينية الصورة للمكاشف والقائها عليه ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة
في غيب نفسه المستعدة لظهورها فظهرت عليه منصبغة باحكام ما عليه مرآته
من السعة والصقالة والاستواء وغيرها ثم القت عليه من العلوم والمعارف
ما يقتضيه استعداده لا غير فالمراد بقوله فتلك الصورة عينه لا غيره انها من عينه
لا من غيره وعبر عنه بهذه العبارة مبالغة في انصباغها باحكامه وهذه الصورة التي
يشاهدها صاحب الكشف تلقى اليه ما ليس عنده هي بعينها كالصورة الظاهرة
منه اى من صاحب الكشف في الجسم الصقيل حال كونه في مقابلة ذلك الجسم
الصقيل ليس اى المرئي من الصورة في الجسم الصقيل غيره الا ان المحل او الحضرة
التي راى فيها صورة نفسه تلقى اليه اى ملقية اليه ما لم يكن عنده فقوله تلقى
اليه مفعول ثان للرؤية تنقلب صيغة مضارع من الانقلاب هكذا كانت مقيدة
في النسخة المقروءة على الشيخ رض وهو خبر ان يعني ان الحضرة التي ترى فيها صورته
تنقلب الصورة المرئية فيها وتتحول من وجه الى وجه بحقيقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها
وفي بعض النسخ لحقيقة تلك الحضرة باللام التعليلية اى لاقتضاء حقيقتها ذلك
الانقلاب كما يظهر الشيء الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا فحقيقة المرآة الصغيرة
تقتضي انقلاب صورة الكبير الى الصغير وكما يظهر الشيء الغير المستطيل في المرآة
المستطيلة مستطيلا كظهور الوجه في السيف المصقولة والغير المتحركة في المرآة

المتحركة متحركا كالماء المتحرك فانه يظهر فيه الساكن متحركا وقد تعطيه اى تلك
المرأة انتكاس صورته الخارجية من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت
قدمه وقد تعطيه عين ما يظهر فى المرأة منها اى من صورته الخارجية فمن بيان
للموصول اى تعطيه عين صورته الخارجية التى يظهر فى المرأة من غير تغير فيقابل
اليمين منها اى من الصورة الظاهرة فى المرأة اليمين من الرائى وذلك كما اذا كانت
المرايا متعددة فانه اذا ظهرت صورة الرائى فى مرأة مقابلة لمرأة اخرى
فلا شك انه تظهر صورته فى المرأة الثانية بصورة الاصل لان عكس العكس انما
يكون بصورة الاصل وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب فى المرايا بمنزلة العادة
فى غلبة الوقوع وكثرته فى العموم فان عامة الرائين انما يرون صورهم لدى استقبالهم
ومواجهتهم للمرائى ويخرق ماهو بمنزلة العادة اى بخلافه يقابل اليمين اليمين فى
بعض الحضرات كما عرفت عند تعدد المرأة ويظهر الانتكاس فى بعض اخر كما اذا كانت
الحضرات فى المرأة على خلاف العادة فوق راس الرائى او تحت قدمه كما مر قبل ظهور
الكبير فى المرأة الصغيرة ضرب مثال لظهور الحق فى كل عين بحسبه وظهور الغير
المستطيلة فى المستطيلة ضرب مثال لظهور الحق سبحانه فى عالم الامر فان له
طولا باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير المتحرك فى المتحرك ضرب مثال
لظهوره سبحانه فى الامور المتصرفة المتجددة انا فانا وانتكاس الصورة فى المرأة
اذا كانت تحت الرائى فى الوضع ضرب مثال لظهور الحق فى الخلق خلقا وانتكاسها فيها
اذا كانت فوق الرائى ضرب مثال لظهور الخلق فى الحق حقا وتقابل اليمين لليمين ضرب
مثال لظهور الحق سبحانه فى الانسان الكامل كاملا ولليسار ضرب مثال لظهوره
فى غير الانسان الكامل غير كامل ولا يخفى عليك ان هذه الطبقات وان كانت
صحيحة مليحة فى نفسها لكن لا تلائم المقام فان الكلام فى اختلاف صور صاحب

بدله: التطبيقات

الكشف بحسب الحضرات المتجلي فيها لا في اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها وهذا الذي ذكرناه كله من تنوعات اختلاف الصور الفائضة على صور صاحب الكشف المفهومة مما سبق من ضرب المثال من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها التي انزلناها منزلة المرايا فكما ان الظاهر في المرايا ينقلب بحسبها فكذلك انقلابات صور صاحب التجلي بحسب الحضرة المتجلي فيها لصاحب الكشف فمن عرف من اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات مفصلا عرف العطايا المقبولة قبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلته التامة وما كل من عرف تلك العطايا وقبوله الذي هو الاثر اياها يعرف مفصلا استعداده السابق على القبول الا بعد القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوق بالعلم باستعدادها بخصوصية وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا ما لان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا يقوى عقولهم بالنظر على ادراك الحقائق على ماهي عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء وزعموا ان مشيته يمكن ان يتعلق بكل ما هو ممكن في نفسه جوزوا على الله سبحانه ما يناقض الحكمة وما هو الامر عليه في نفسه من اعطائه بعض الاشياء اعطيات لا يستعدها كتنعيم من يستحق العذاب وتعذيب من يستحق النعيم وليس الامر كذلك فان الله سبحانه ما تعلقت مشيته ازلا بتعين الاعيان الثابتة واستعداداتها الا بحسب ما اقتضته الشئون الذاتية والنسب الاصلية وبعد ما تعينت الاعيان ما تعلقت مشيته بوجودها واحوالها التابعة لوجودها الا بحسب استعداداتها الكلية وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه وان كان فعالا لما يشاء لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا بحسب الاستعدادات الاشياء فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع

الرحمة ولهذا ای لضعف ما یراه هذا البعض وتجویزهم علی الله سبحانه ما ینافی الحکمة عدل بعض النظار الی نفی الامکان فان منشاء ما ذهبوا الیه انما هو امکان ما یناقض الحکمة فلما ظهر علی بعض النظار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشأه فذهبوا الی نفی الامکان واثبات الوجوب بالذات وبالغیر والمحقق من هذه الطایفة یثبت الامکان الذی هو تساوی نسبة صور معلومیات الاشیاء الی الظهور وعدمه فی العین ولا ینفیه مطلقا کالفرقة الثانیة من اهل النظر ویعرف حضرته ای حضرة الامکان ومرتبته وانه فی ای حضرة تعرض الاشیاء وهی الحضرة العلمیة فان العقل اذا لاحظ الاشیاء من حیث انفسها مع قطع النظر عن اسبابها وشرایطها یتساوی عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها وشرایطها حکم بوجوب وجودها فلا یثبت الامکان مطلقا کالفرقة الاولی من اهل النظر ویعرف الممکن وما هو الممکن وهو الوجود المتعین فانه من تعینه ممکن وان کان بحسب الحقیقة واجبا ویعرف ایضا من این هو ممکن ای من ای نسبة الهیة انتسبت صفة امکانه وهی نسبة تقدسه سبحانه عن التقیید بالصفات المتقابلة کالظهور والبطون والاولیة والاخریة وغیرها ومن ای اعتبار وحیثیة هو ممکن وهو اعتباره من حیث نفسه من غیر ملاحظة اسبابه وشرایطه وهو ای الممکن بعینه واجب بالغیر لکن من حیث النظر الی اسباب وجوده وشرایطه ویعرف ایضا انه من این صح علیه ای علی الغیر مع وحدة الوجود اسم الغیر الذی اقتضی له ای للممکن الوجو[ب] ولا یعلم هذا التفصیل علم شهود محقق الا العلماء بالله ومراتبه خاصة فانهم یعلمون ان وجود الحق من حیث ذاته واجب ومن حیث تعیناته فی الحضرة العلمیة ممکن وتتساوی نسبة هذه التعینات العلمیة الی الظهور فی العین وعد[مه]

الظهور فيه اذالوحظت من حيث انفسها اكتساوى نسبته سبحانه من حيث ذاته المطلقة الى الصفات المتقابلة واذالوحظت من حيث اسباب ظهورها وشرايطه فهى واجبة بها وهذه التعينات تغاير بعضها بعضا من حيث خصوصيتها وان اتحد الكل بالكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد يغاير الأخر بخصوصه ووجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر فى الجزء ولا فى الكل مع كونه فيهما عينهما وعلى قدم شيث عليه السلام بل على قلبه فى التهيئ والتجليات الذاتية والعطايا الوهبية يكون اخر مولود يولد فى هذا النوع الانسانى لان مراتب الوجود دورية فكما ان شيث عليه السلام الذى كان اول مولود من سلسلة اولاد ادم المنتهية الينا كان محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغى ان يكون اخر مولود ايضا كذلك لتتم الدائرة بانطباق اخرها على اولها وهو حامل اسراره من علومه وتجلياته لما ذكرنا وليس يولد بعده ولد اخر فى هذا النوع الانسانى فهو خاتم الاولاد وتولد معه فى بطن واحد اخت له كما ان شيث عليه السلام ايضا كان كذلك فان حواء كانت تلد لادم فى كل بطن ذكرا وانثى فتخرج اخته قبله ويخرج هو بعدها لانه لولم يتأخر عنها فى الولادة لم يكن خاتم الاولاد ويشبه ان تكون ولادة شيث عليه السلام مع اخته بعكس ذلك ليكون اول مولود ويكون راسه عند رجليها ويكون مولده بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسرى بعد ولادته العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب فى هذه الدعوة فاذا قبضه الله وقبض مومنى زمانه بقى من بقى مثل البهايم فهم حيوانات

فی صور الانسان لاظهار کمال الحقایق الحیوانیة الطبیعیة البهیمیة والسبعیة فی الصورة الانسانیة لا على ما تقتضیه الطبیعة من حیث هی هی من غیر واضع عقلی او ما ثم شرعی لا یحلون حلالا ولا یحرمون حراما یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجردة ای تصرف شهوة مجردة عن العقل والشرع فعلیهم تقوم الساعة وتخرب الدنیا وانتقل الامر الى الآخرة اعلم ان مراد الشیخ بخاتم الاولاد غیر خاتم الولایة فان خاتم الولایة المقیدة عند الشیخ هو الشیخ نفسه وخاتم الولایة المطلقة هو عیسى علیه السلام کما اومى الى الاول وصرح بالثانی فی مواضع متعددة من کلامه ولا یخفى ان هذه القصة لا تنطبق على حال واحد منهما ومن حمله على خاتم الولایة المطلقة فکان منشأ حمله انه لما کان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شیث علیه السلام لابد ان یکون من الاولیاء واذا کان من الاولیاء ولم یتولد بعده ولی اخر یلزم ان یکون خاتم الاولیاء ولیس الامر کذلک فانه یمکن ان یکون تحققه بالولایة قبل نزول عیسى علیه السلام وظهوره بالولایة ویکون نزول عیسى علیه السلام فی زمانه وزمان من بقی من مؤمنی زمانه بعده ولا یتحقق احد بعده بالولایة فیکون خاتما للولایة ثم اعلم ان مقصود الشیخ من هذا الکلام بیان بدء افراد النوع الانسانی وختمهم وغیر ذلک مما یتعلق به فحمل کلامه على ما یکون فی النشاة الانسانیة على سبیل المضاهات لما ذکره خروج عن المقصود فلهذا لا نشتغل به +

فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة

السبوح بمعنى المسبح اسم مفعول کالقدوس بمعنى المقدس ومعناه المنزه عن کل نقص وآفة ولما کان الغالب على نوح علیه السلام تسبیح الحق وتنزیهه لتمادی قومه

على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية ولما كان بعد مرتبة المبدائية والمفيضة مرتبة الارواح المجردة والاملاك النورية التى من شانها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك اردف الحكمة النفثية بالحكمة السبوحية فقال اعلم ان التنزية سواء كان من النقائص مطلقا او من الكمالات الخلقية عند اهل الحقائق العارفين بالامور على ماهى عليه فى الجناب الالهى المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عين التقييد والتحديد فانه تخصيص وتقييد للحق سبحانه بما هو امانزه عنه فالمنزه اما جاهل منشاء تنزيهما الجهل بما ورد فى الشرايع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما و اما عالم به لكنه صاحب سوء ادب ينفى ما يثبته الحق سبحانه على السنة رسله ويرد ما ورد دالا على التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل الذى يستحسنه عقله العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه لكن اذا اطلقاه اى جعلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب وقالا به كذلك مطلقا واما اذا خصصاه ببعض المراتب الالهية واثبتا التشبيه فى المراتب الكونية فتنزيهما اقع على ما هو فالقائل بالشرايع العالم بها المؤمن بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم اذا نزه الحق سبحانه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب التشبيه ورد ما ورد دالا فى التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل والتنزيه فقد اساء الادب واكذب الحق تعالى والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر بتلك الاساءة وهذا التكذيب ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى الفائت وهو كمن امن ببعض وهو مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لاسيما وقد علم على البناء للمفعول لفاعل ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت به فى العموم اى فى فهم عوام الخلائق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به واوردته

على اهل الخصوص دالا على كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات ذلك اللفظ مهما لم يرد
فيها نص بتعيين وجه مخصوص باى لسان كان ذلك اللفظ عربيا او غير عربى ولكن
ينبغى ان يفهم فى وضع ذلك اللسان لا فى وضع لسان آخر فلا يعتبر فى الكلام العربى
الخالص ما يفهم بحسب وضع لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة
الى العموم هو المفهوم الاول وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان
للحق فى كل خلق سواء كان من العوام او من الخواص ظهورا خاصا واستعدادا معينا لفهم
ما يفهم فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص
يعمه وسائر وجوه اللفظ فهو الظاهر فى كل مفهوم يتجلى به على الفاهم بحسب استعداده
وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم كله روحا ومثالا وحسا صورته
التى هى عين هويته فان الهوية المطلقة اذا ظهرت بذاتها مقيدة باحوالها فانها
باعتبار تقييدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا معنى قوله وهويته
فالقائل بان العالم صورته وهويته يشاهده عينا فى كل صورة ويراه ظاهرا
فى كل مظهر فلا يكون باطنا منه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم
تناهى تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو اى العالم الاسم الظاهر له سبحانه
كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصورة المختفى فيها روح ما يظهر من الصور
فهو اى الحق سبحانه من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن فنسبته لما ظهر اى الى
ما ظهر بصورة من صور العالم فى التدبير والتصرف نسبة الروح المدبر للصورة
اى الى الصورة التى تدبرها الروح فاللام فى الموضعين بمعنى الى فالحق سبحانه له
ظاهر وباطن وكل ما له ظاهر وباطن يجب ان يوخذ فى حده ظاهره وباطنه فيوخذ
فى حد الانسان مثلا باطنه الذى هو روحه المجرد وظاهره الذى هو بدنه
العنصرى فان الانسان عبارة عن احدية جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم

يحصل حد الصور وكذلك كل محدود غير الانسان اذا كان له ظاهر و باطن ينبغي
ان يوخذ في حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعني كل حد
ماخوذ في حده فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو محدود يجد
صورة من صورة وحد كل صورة من تفاصيل اجزاء حد ذي الصورة وصور
العالم لا تنضبط تحت حد وحصر ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها اي
صور العالم الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة فلذلك يجهل حد الحق فانه
لا يعلم حده اي حد الحق الا و يعلم حد كل صورة من صور العالم وهذا اي
العلم بحد كل صورة من صور العالم محال حصوله لعدم تناهي تلك الصور فحد
الحق محال ولما تقدم القول في المنزه بالتنزيه العقلي انه ناقص المعرفة لكونه مقيد
للمطلق اراد ان يشير الى ان المشبه ايضا كذلك فقال وكذلك من شبهه مطلقا
وما نزهه في مقام التنزيه فقد قيده بما عدا صور التنزيه وحدده به وما
عرفه على ما هو عليه في نفس الامر ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه
نزل كلا منزلته ووصفه اي الحق تعالى بالوصفين اي بالتنزيه والتشبيه على
الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها احد
والمشبه بكل شئ باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في كل متعين وانما قال على
الاجمال لانه يستحيل ذلك اي وصفه بالوصفين على التفصيل لان وصفه بالتفصيل
انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم وليس ذلك مما تفي به القوة
البشرية لعدم الاحاطة بالفعل بما في العالم من الصور لكثرتها بحيث لا تدخل
تحت الاحاطة ان كان المراد الصور الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها ان كان المراد
صم فقد عرفه اي الحق سبحانه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه الانساني
ايضا مجملا لا على التفصيل لعدم الاحاطة المذكورة فان مرتبة الانسانية الكمالية

مشتملة ايضا على جميع صور العالم ولذلك الاشتمال ربط النبى صلى الله عليه وسلم
معرفة الحق سبحانه بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن معرفة
النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ايضا سوى الحق
سبحانه بين اراءة اياته فى الافاق وبين اراتها فى الانفس وجعل كلا منهما سببا
فى افادة معرفته وقال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق اى صور تجلياتنا فى الاكوان و
هو اى الافاق ما خرج عنك اى صورة اذا لا خارج عنك معنى فخاطب كل احد
تنبيها على ان لنفس من عد اكل نفس داخلة فى الافاق بالنسبة اليه وافرد الضمير
وذكر نظرا الى الخبر او بناء على ان معنى الجمعية غير مقصودة وكذا الحال فى قوله و
فى انفسهم وهو اى الانفس عينك حتى يتبين لهم اى للناظر منهم المتفكر فى تلك
الايات او المشاهد ايا ها لا المعرض الغافل وللتنبيه على هذا المعنى غير اسلوب
الخطاب وفى بعض النسخ اى للناظرين لكنه يخالف النسخة المقروة على الشيخ المص
رحمه الله واسلوب الافراد الذى اختاره اولا انه اى الله سبحانه هو الحق المتجلى فى
الافاق وفى الانفس باسميه الظاهر والباطن على التبيين بقوله من حيث انك
بروحك وجسدك بل بعينك الثابتة ايضا صورته واسم الظاهر هو باسم الباطن المطلق روحك
فليس فى الانفس الا اسماؤه الظاهر والباطن وكذلك فى الافاق الا انه لم يتعرض
له لان مقصوده من ذكر الاية تاكيد الحديث النبوية ولا ذكر فيها للافاق فانت بل
الافاق ايضا له اى للحق سبحانه كالصورة الجسمية لك اى لروحك فتعين بهذا
الاعتبار اسمه الظاهر وهو سبحانه لك بل للافاق ايضا كالروح المدبر لصورة جسدك
فتعين بهذا الاعتبار اسمه الباطن والحد المنطبق عليك مثلا يشتمل الظاهر و
لباطن منك يوجدان فيه ولا يقتصر على احدهما فان الصورة الباقية بعد
زوال الروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا حقيقة فلا يصح الاقتصار

فى حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اى فى الصورة الباقية انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة فى انتفاء اسم الانسانية عنهما ولا يطلق عليها اى على الصورة الباقية كما على الصورة الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على المشابهة لا بالحقيقة لعدم صدق حده عليه ولكن لا يصح الاقتصار فى حدك على باطنك وهو الروح فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح والبدن لا الروح المجرد فقط على هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان يقتصر فيه على الظاهر فقط او الباطن فقط كما فعله اهل التشبيه فقط او التنزيه فقط الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرق ما فانه يمكن مفارقة روحك عن جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز وصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا مع بقائها موجودة فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه بخلاف جسد الانسان فان حيوته بالروح لا وجوده فتزول بزوال الحيوة عن الجسد لا الوجود فحد الالوهية له اى للعالم الذى هو الاسم الظاهر بالحقيقة لعدم زوال اسم الباطن عنه لا بالمجاز كما هو حد الانسان لصورته البدنية اذا كان حيا فان صدق حد الانسان واطلاق اسمه عليها حينئذ يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما ان ظاهر صورة الانسان تثنى بلسانها يعنى بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها وكمالاتها على روحها الذى به حيوتها ونفسها الناطقة المتعلقة بها وعقلها المدبر لها فان اعضاء الانسان وجوارحه اجسام لو لا ارواحها لم تتحرك ولم تدرك شيئا ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفا فهى تثنى على روحها بهذه الصفات الجميلة كذلك جعل الله صور العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم اذ اكنا محجوبين غير

منکشف فیمن لا نا لا نحیط عند الحجاب بما فی العالم ای لشئ مما فی العالم من الصور احاطة
تؤدینا الی فهم سماع ما یجری علے السنتها فی مراتبها الحسیة والمثالیة والروحیة
واما اذامن الله سبحانه علینا بالکشف عن تلک الصور والاحاطة بها فقد نعلم السنتها
ونفقه تسبیحها کما قال الشیخ رضی فی اخر الباب الثانی عشر من الفتوحات المکیة
المسمی بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراک غیر اهل الکشف ایاها
فی العادة فلا یحس بها مثل ما یحسها من الحیوان فالکل عند اهل الکشف حیوان
ناطق بل حی ناطق غیر ان هذا المزاج الخاص یسمی انسانا لا غیر ونحن زدنا
الایمان باخبار الکشف فقد سمعنا الاحجار یذکر الله رویة عین بلسان ناطق تسمعه
اذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفین بجلال الله تعالی مما لیس یدرکه کل انسان
قال فی موضع اخر منه ولیس هذا التسبیح بلسان الحال کما تقوله اهل النظر
ممن لا کشف له وقال رضی فی جواب السوال الرابع والخمسین فاما حدیث الله فی
الصوامت فهو عند العامة من علماء الرسوم حدیث حال ای یفهم من حاله کله
وکذا حتی انه لو نطق لنطق بما فهم هذا الفهم منه قال القوم فی مثل هذا قالت
الارض للوتد لم تشقنی قال الوتد لها سلی من یدقنی فهذا عندهم حدیث حال
وعلیه خرجوا قوله تعالی وان من شئ الا یسبح بحمده وقوله تعالی انا عرضنا الامانة علے
السموت والارض والجبال فابین ان یحملنها اباءة حال واما عند اهل الکشف
فیسمعون نطق کل شئ من جماد ونبات وحیوان یسمعه العبد باذنه فی عالم الحس
لا فی الخیال کما یسمع نطق المتکلم من الناس فالکل ای کل صور العالم السنة الحق
ناطقة بالثناء علے الحق سبحانه ولذلک قال الحمد لله رب العالمین یعنی الحمد الشامل
کل حامدیة ومحمودیة خالص لله لا یشارکه فیها احد فکل ثناء من کل مثنی یکون
منه لانه لسان من السنة وکذا کل ثناء علی کل مثنی علیه یکون علیه لانه بعض

من صور تجلياته والى هذا اشار بقوله اى اليه يرجع عواقب الثناء مبنيا للفاعل
كان او للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان لبعض الاثنية والمحامد حالة فى بادى
نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية تعقب الحالة الاولى بعد امعان
النظر او ظهور نور الكشف ترجع اليه سبحانه وتعالى والمراد بعواقب الثناء الاثنية والمحامد الغير
الملحوظة باعتبار الحالة الاولى ولا شك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق تعالى فهو المثنى
والمثنى عليه جمعا وتفصيلا شعر فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا
للحق سبحانه بصور التنزيه وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا
له سبحانه بحصره فى صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه و
جمعت بينهما من غير تقييد بواحد بل ولا بالجمع ايضا كنت مسددا سالك
الله على سواء الطريق ان كان اسم مفعول او سددت نفسك عليه ان كان
اسم فاعل وكنت اماما يقتدى به فى المعارف وسيدا مطاعا فيما امر به فيها
فمن قال بالاشفاع اى جعل الحق الفرد شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا الخلق
مع الحق فى الوجود ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده فى الوجود ولم
يثبت معه غيره كان موحدا فاياك والتشبيه باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به
ان كنت ثانيا اى قائلا بالتثنية الحق والخلق بل ينبغى ان تجعل الخلق من صور
تجلياته لا موجودا فى حد ذاته واياك والتنزيه به عن الخلق ان كنت مفردا
حاكما بفرديته بل ينبغى ان يكون حكمك بفرديته باعتبار انه متفرد بالوجود
فى مرتبتى جمعه وتفصيله لا موجود غيره فما انت هو لتقيدك واطلاقه و
احتياجك وغناه بل انت هو لانك فى الحقيقة عينه وهويته الظاهرة وتراه
فى عين الامور مسرحا اى مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما
حالان عن ضمير المفعول ان كان اسمى مفعول وقد سبق معناه وعن ضمير الفاعل

ان کان اسمی فاعل ای حاکما باطلاقه فی حد ذاته ومقید اله بحسب ظهوره آثمه ووقع فی بعض النسخ عیون الامور مسرحًا ومقیدا وعلی هذا یکون مسرحًا من الاسراح لامن التسریح لیصح الوزن وهکذا ینبغی ان یکون فان المصراع الاخیر علی النسخة الاولی لیس علی وزن سائر المصارع کما لایخفی علی من له معرفة بالعروض قال تعالی لیس کمثله شئ فنزه علی ان یکون الکاف زائدة فیفید نفی المثل فیکون تنزیها او بناء علی ان نفی مثل المثل یستلزم نفی المثل فانه لوکان له مثل یلزم یکون لمثله مثل وهو نفسه وقال وهو السمیع البصیر فشبه باثبات السمع والبصر له کما انهما ثابتان للخلق فیکون تشبیها قال تعالی لیس کمثله شئ فشبه وثنی ای حکم بالاثنینیة علی ان یکون الکاف غیر زائدة فتفید اثبات المثل وتثنیة الحق به وقال وهو السمیع البصیر فافرد حیث حصر السمع والبصر فیه فلا یشابهه الخلق فیهما وافرد ای حکم بتفرده بهما لو ان نوحا علیه السلام جمع لقومه بین الدعوتین دعوتی التنزیه والتشبیه کما فی هذه الآیة ولم یقتصر علی الدعوة الی التنزیه الصرف او التشبیه الصرف لاجابوه لمناسبة بواطنهم التنزیه وظواهرهم التشبیه لکنه لم یجمع بینهما بل فرق فدعاهم جهارا الی الاسم الظاهر والتشبیه ثم دعاهم اسرارا الی الاسم الباطن والتنزیه فلم یجیبوه لما سیشیر الیه الشیخ ثم قال لهم استغفروا ربکم ای اطلبوا منه ستر وجود اتکم وذواتکم وصفاتکم بوجوده وذاته وصفاته انه کان غفارا کثیر الستر لهذه الذنوب ثم شکا الی ربه وقال رب انی دعوت قومی لیلا من حیث حقائقهم الباطنة الی التنزیه ونهارا من حیث حقائقهم الظاهرة الی التشبیه فلم یزدهم دعائی الا فرارا ونفورا مما دعوتهم الیه وذکر نوح علیه السلام عن قومه انهم تصاموا عن دعوته الی التنزیه حیث جعلوا اصابعهم

في اذانهم واستغشوا ثيابهم لعلهم بما يجب عليهم من اجابة دعوته فتصامموا
عنها لئلا يجب عليهم اجابتها وكان هذا العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصلية
وان لم يعملوا بما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلماء بالله واسمائه و
صفاته والعلماء به لا انفسهم مما اشار اليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء
عليهم معنى بلسان الذم صورة وعلموا اي العلماء بالله وفي النسخة المقروة على الشيخ رض
وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف على قوله علم العلماء عطف تفسير فان فيه الثناء
عليهم بلسان الذم انهم اي قوم نوح عليه السلام انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من
الفرقان [illegible] عاهم الى التشبيه ولم يجمع بينهما

...تبار الاسم الظاهر و

...ته وظاهر في عين باطنيته لا فرقان وتمييز بينهما ومن اقيم في القران في الجمع بين التشبيه
والتنزيه ان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصلية المعتبرة بالامور العادية كما كانت لقوم نوح
عليه السلام فان كلا من له جهة روحانية وجهة جسمانية فهو ممن اقيم بحسب فطرته الاصلية في القران و
ان غلبت عليه احدى الجهتين لا يصغى الى الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصلية وان كان اي المقيم في
القران بحسب الفطرة فيا اي في الفرقان بحسب الامور العادية الخارجة عن فطرته فان ما بالذات لا يزول

قران تتضمن الفرقان [illegible] لكن لا [illegible] الفرقان لا يتضمن

قران فان الجزء لا يتضمن الكل فالقران اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية ان لا يميل الى
المفضول مع وجود الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصاممهم عن دعوته الى الفرقان انما كان
مقيمين بحسب فطرتهم وان لم يشعروا بذلك في الفرقان فذكر فرارهم وتصاممهم انكار بحسب الظا
ذم ما لهم فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم ولهذا اي لكون القران اكمل من الفرقان ما اختص بالقران ثم ما
سلم بالاصالة وهذه الامة التي هي خير امة اخرجت للناس بالمتابعة المراد بالقران
الذي اختص به النبي صلى الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية

الجامعة بين التنزيه والتشبيه وسائر المتقابلات بحيث لا يغلب احد المتقابلين على الآخر في مرتبة من المراتب لاجرد الجمعية الفطرية المذكورة انفا فانها مشتركة بين جميع الافراد الانسانية فليس كمثله شئ اى فقوله تعالى ليس كمثله شئ الى اخره يجمع الامرين اى امر التنزيه والتشبيه في امر واحد اى اية واحدة وهى مجموع تلك الآية او كلام واحد وهو كل واحد من نصفيها وقوله يجمع الامر بصيغة المضارع هكذا وقع فى النسخة المقروة على الشيخ ويوافقه نسخة شرح الجنيدى رح وفى بعض النسخ فجمع بصيغة الماضى مصدرة بالفاء مبنية للفاعل او المفعول ويوافقه نسخة شرح القيصرى اى فما اتى به محمد صلى الله عليه وسلم قوله ليس كمثله شئ الى اخره فجمع فيه امر التنزيه والتشبيه فى اية واحدة او كل من جزئيها فلو ان نوحا عليه السلام يأتى بمثل هذه الآية اى بما يماثلها لفظا وعبارة فى الدلالة على التنزيه والتشبيه معا اجابوه كما اجاب امة محمد محمدا صلى الله عليه وسلم فانه اى محمدا صلى الله عليه وسلم شبه ونزه اى جمع بين التشبيه والتنزيه فى اية واحدة بل فى نصف اية فلو جمع نوح عليه السلام ايضا كذلك اجابه قومه ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم وانما جعلنا الليل اشارة الى هذه الحيثية فانها اى عقولهم وروحانيتهم غيب اى غير مدرك بالحس فيناسب ان يجعل الليل اشارة اليها لغيبوبة الاشياء فيه عن الحس ونهارا دعاهم ايضا من حيث ظاهر صورهم وجثتهم فانها شهادة فيناسب ان يجعل النهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلام دعاهم تارة من حيث عقولهم وارواحهم المجردة القدسية المنزهة عن المواد الجسمانية الى التنزيه فانهم بهذا الاعتبار كان فى استعدادهم ادراك التنزيه ذوقا ووجدانا لعاقتهم العوائق ودعاهم تارة اخرى من حيث صورهم وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدين لادراكه ذوقا وما جمع نوح عليه السلام بينهما فى الدعوة بان اداهما بعبارة واحدة ليفهم منها التنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم عن دعوته بهذا الفرقان المفهوم عنها لانهم بحسب

فطرتهم كانوا فى القرآن كما سبق فزادهم هذا القرآن فرارا عن قبول دعوته ثم قال
نوح عليه السلام مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم على البناء للمفعول
او الفاعل اى ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر عنهم حقيقة الامر لا ليكشف لهم عنها او
فهموا ذلك اى كون الدعوة للستر لا للكشف منه اى من نوح عليه السلام لذلك انهم
جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم لئلا يصل الى اسماعهم نداء دعايه
اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا اصابعهم الى صور النعم الجزئية الكونية التفصيلية
التى هى فروع الايادى الكلية الالهية الجمعية فى اذانهم اى فى محال استماع ما دعاهم اليه
من تلك الايادى الكلية فحرموا بسبب اشتغال قابلياتهم بتلك النعم الجزئية عن
الاقبال على قبول هذه الايادى الكلية واستغشوا ثيابهم اى استتروا بثياب
تعيناتهم وغشاوة انياتهم فلا يصل الى اسماعهم نداء كل دعائه اياهم الى المرتبة
الجمعية ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور جماله فى المظاهر الكونيه وهذه كلها
صورة الستر التى دعاهم نوح عليه السلام اليها فاجابوا دعوته الى الستر بالفعل لا بالتلبيك
وقوله ففى ليس كمثله شئ كالنتيجة لما قبله وتمهيدا لما بعده اى فى هذا الكلام الذى
هو نصف اية اثبات المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة ونفيه اى
نفى المثل والتنزيه على تقدير كونها زائدة او بناء على ان انتفاء مثل المثل يستلزم
انتفاء المثل وبهذا النوع من الايجاز والجامعية فى الكلام قال صلى الله عليه وسلم مخبرا
عن نفسه انه اتى جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم
اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة متقابلة كانت او غير متقابلة فدعا محمد
صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه وتارة نهارا الى التشبيه كما دعا نوح
عليه السلام قومه كذلك بل دعاهم ليلا فى نهار اى الى التنزيه فى عين التشبيه
ونهارا فى ليل اى الى التشبيه فى عين التنزيه وقال نوح عليه السلام فى بيان

حکمته المقصودة له من الامر بالاستغفار لقومه یرسل السماء ای سماء الاسماء الالهیة والارواح القدسیة علیکم مدرارا ای المدرار من حیث ما ینزل منها من المعارف العقلیة فی طورهم المعانی الباطنة عن المعانی الظاهرة والنظر الاعتباری الذی یعتبر فیه من الظاهر الی الباطن والصورة الی المعانی وفی بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنی واحد واما فی طور فهم المعانی الظاهرة والنظر الغیر الاعتباری المقتصر علی الظاهر فالمدرار هی السحاب الکثیر الدرور ویمددکم باموال ای بما یمیل بکم الیه ای الی الحق سبحانه من التجلیات الحسیة والجواذب الجمالیة فان المال انما سمی مالا لمیل القلوب الیه فاذا مال بکم الیه سبحانه واوصلکم الی مقام الفناء فیه وتجلی علیکم بالتجلی الذاتی رایتم صورتکم فیه ای فی الحق فمن تخیل منکم انه راه ای الحق سبحانه فما عرف الامر علی ما هو علیه فان الحق سبحانه اجل من ان تسعه صورة ومن عرف منکم انه رای نفسه فی مراة الحق او الحق فی مراة النفس ولکن بقدر المراة لا بحسب ما هو علیه فی نفسه فهو العارف لا الاول الذی هو صاحب التخیل وان کان هو ایضا صاحب الکشف والشهود ولما کان اعتقاد الاول انه رای الحق خیالا لا حقیقة له بخلاف الثانی قال فی الاول فمن تخیل وفی الثانی ومن عرف فلهذا انقسم الناس الذین هم اصحاب الکشف والتجلی فان من عداهم لیسوا بناس فی الحقیقة الی عالم عارف بان المرئی انما هو صورته فی الحق لا الحق والی غیر عالم یتخیل ان المرئی هو الحق سبحانه ثم اشار الی قوله تعالی حکایة عن نوح علیه السلام رب انهم عصونی فی اتبعوا من لم یزده ماله وولده الا خسارا فقال وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفکری وقیاسهم العقلی فی معرفة الحق سبحانه تنزیها وتشبیها والامر ای امر التنزیه والتشبیه فی معرفة الحق سبحانه علی ما جاء به الانبیاء علیهم السلام موقوف علمه علی المشاهدة العیانیة والتجلیات الذوقیة الوجدانیة بعید بعدا عن نتائج الافکار العقلیة

والقياسيات البرهانية فلذلك لم يزدهم تلك النتائج الا خسارا اى ضياعا فما ربحت تجارتهم التى كان راس مالهم فيها العمر والاستعداد وما حصلوا به النتائج الفكرية فزال عنهم ما كان فى ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك لهم من راس مالهم الذى هو العمر والاستعداد وما حصلوا به من النتائج الفكرية اما زوال راس المال فلانهم اضاعوها فى تحصيل ما لا طائل تحته واما زوال ما حصلوا به فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه فى نفسه انقلب علمهم جهلا وانما قال يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله فى الحقيقة انما هو لله سبحانه وليس لغيره الا على سبيل التوهم والتخيل الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته اراد ان يشير الى تفاوت حال المحمديين والنوحيين فيه فقال وهو اسم الملك واثباته جاء فى شان المحمديين ما يفهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فاثبت فيه الملك لله تعالى والاستخلاف للمحمديين كما هو الامر عليه فى نفسه وجاء فى قوم نوح ان لا تتخذوا من دونى وكيلا فاثبت الملك لهم اى لقوم نوح عليه السلام كما يقتضيه تخيلهم والوكالة لله فيه اى فى ذلك الملك فهم اى المحمديون مستخلفون بفتح اللام فيه اى فى الملك وفى اكثر النسخ فيهم اى فى انفسهم وفى كل ما لهم من الاملاك فالملك لله تعالى وهم خلفاؤه ووكلاؤه فى التصرف فيه فهو اى الله سبحانه ايضا وكيلهم اى وكيل المحمديين لان الوكالة الثابتة فى النوحيين ثابتة فى حقهم ايضا لقوله تعالى للمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امروا باتباعه واذا كان الله سبحانه وكيلهم فالملك لهم ولكن ذلك الملك ملك الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة كما تخيله قوم نوح وبهذا اى بكون الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد ملكا لله ويكون الحق وكيلا له فانه يقتضى ان يكون الحق ملكا للعبد فان للموكل ان يتصرف فى وكيله كما

یتصرف المالک فی ملکه کان الحق سبحانه ملک الملک بکسر المیم فیهما کما قال الشیخ ابو عبدالله محمد بن علی الحکیم الترمذی قدس سره فی جملة سوالاته التی سال عنها الخاتم للولایة المحمدیة قبل ولادة الشیخ المصنف بقرون کثیرة فاجاب عنها الشیخ حیث اطلع علیها ویمکن ان یقال معنی قوله وبهذا کان الجزای باثبات الملک لکل واحد من الحق والعبد کان الحق سبحانه مُلک الملک فان العبد ایضا قد یملک الحق تعالی بل العبد المحض لا یملک الا ایاه قال الشیخ فی الباب التاسع والاربعین واربع مائة من الفتوحات اعلم انه لا یملک المملوک الا سیده ولهذا یسمی الترمذی الحکیم الحق سبحانه ملک الملک غیر سیده لا یملک عبد فان العبد فی کل حال یقصد سیده فلا یزال تصرف سیده باحواله فی جمیع اموره ولا معنی للملک الا التصریف بالقهر والشدة ومهما لم یقم السید بما یطالبه به العبد فقد زالت سیادته من ذلک الوجه واحوال العبد علی قسمین ذاتیة وعرضیة وهو بکل حال یتصرف فی سیده والکل عبید الله تعالی فمن کان دنی الهمة قلیل العلم کثیف الحجاب غلیظ القفا یترک الحق ویعبد عبید الحق فنازع الحق فی ربوبیته فخرج عن عبودیته فهو وان کان عبدا فی نفس الامر فلیس هو بعبد مطیع ولا مختص فاذا لم یتعبد احدا من عباد الله کان عبدا خالصا لله تعالی فتصرف فی سیده بجمیع احواله فلا یزال الحق فی شان هذا العبد خلاقا علی الدوام بحسب انتقالاته فی الاحوال وقال ایضا فی هذا الباب لقیت سلیمان الدنبلی فاخبرنی فی مباسطة کانت بینی وبینه فی العلم الالهی فقلت له ارید ان اسمع منک بعض ما کان بینک وبین الحق من المباسطة فقال باسطنی یوما فی سرّی فی الملک فقال لی ان ملکی عظیم فقلت له ملکی اعظم من ملکک فقال لی کیف تقول فقلت له مثلک فی ملکی ولیس مثلک فی ملکک فقال صدقت قال

رضي الله عنه اشار الى التصريف بالحال والامر وهو ما قررناه وهذا قريب مما قاله
ابو يزيد البسطامي قدس الله سره في مناجاته ملكي اعظم من ملكك لكونك لي وانا
لك فانا ملكك وانت ملكي وانت العظيم الاعظم وملكي انت فانت اعظم من ملكك و
هو انا ثم اشار رضي الله عنه الى معنى قوله تعالى حكايةً عن شكاية نوح عليه السلام
عن قومه ومكروا مكرا كبارا اي مكر قوم نوح عليه السلام في جواب دعوته مكرا عظيما
كما ان نوحا مكر بهم في الدعوة وذلك لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو وارائةٌ للامر
على غير ما هو عليه في نفسه لانه اي المدعو ما عدم على البناء للفاعل يعني ما فقد
الله سبحانه من البداية فيدعى الى الغاية ليجده فيها او لانه اي الله سبحانه ونعم ما
عُدم على البناء للمفعول من البداية فيدعى المدعو الى الغاية ليجد فيها بل هو عين
المدعو منه والمدعو اليه كما هو عين المدعو والداعي قوله ادعوا الى الله يدل على
فقدانه عن بعض هذه المراتب وهو على غير ما هو الامر عليه في نفسه فهذا عين
المكر وقوله على بصيرة اي على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعي والمدعو فنبه
اي هذا القول والداعي او الله سبحانه على ان الامر له اي الله سبحانه كله فهو الموجود في
البداية والمقصود في النهاية والداعي في مرتبة والمدعو في اخرى فحقيقة الدعوة ان يدعو
اسما من اسم الهي الى اسم آخر فقوم نوح ما فهموا حقيقتها بل حسبوها مكرا بهم فاجابوه اي قوم نوح
نوحا مكرا به كما دعاهم مكرا بهم وتجئ جوابهم بعيد هذا الجاء الداعي المحمدي وعلم ان
الدعوة الى الله سبحانه ما هي من حيث هويته السارية في الموجودات كلها حتى يرد ان
يقال ليست هي مفقودة من البداية فيدعى اليها في الغاية وانما هي الدعوة من حيث
اسمائه فيدعى من اسم الى اسم آخر كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن المنتقم الى
الرحيم ومن المضل الى الهادي فقال تعالى يوم نحشر بالحدية جمع جميع اسمائنا التي هي مرتبة
الالوهية المتقين الى الرحمن وفدا الجاء بحرف الغاية التي هي الى وقرنها بالاسم الرحمن

المحشور الیه بعد ما عبر عن المحشورین الیه بالمتقین فعرفنا بجمیع ذلك ان العالم کان
قبل حشر المحشورین تحت حیطة اسم الالهی اوجب ذلك الاسم علیهم ان یکونوا متقین و
هذا الایجاب اما بان یکون الاتقاء فیهم اثرا من آثار ذلك الاسم کالاسم الواقی والحفیظ مثلا
او یکون اثر ذلك الاسم مما یتقی منه کالاسم المنتقم والقهار وغیرهما وعلی کل تقدیر فحشرهم
الی الاسم الرحمن انما هو من ذلك الاسم فکما ان الحشر لا یکون الا من اسم الی اخر فکذلك
الدعوة الالهی لا تکون الا کذلك قوله فقالوا فی مکرهم عطف علی قوله فاجابوه مکرا بیانا وتفسیرا
له ای قال بعض منهم لبعض اخر منهم حین اجابوا نوحا مکرا لا تذرن آلهتکم ولا تترکن
عبادتهم فاجملوا ولا ثم فصلوا لزیادة للتاکید فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث
ویعوق ونسرا وانما نهوا عن ترك هولاء المعبودین فانهم اذا ترکوهم ای هولاء المعبودین
جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هولاء المعبودین فقوله من هولاء بیان لما ترکوا
فان للحق تعالی فی کل معبود منهم وجها خاصا یعرفه اسے ذلك الوجه بل الحق من
حیث ذلك الوجه من عرفه ای ذلك المعبود ویجهله ای ذلك الوجه بل الحق من حیث
ذلك الوجه من جهله ای ذلك المعبود فمن ترك هولاء المعبودین جهل الحق من حیث الوجوه
التی له سبحانه فیهم فلهذا انهوهم عن ترکهم وجاء فی المحمدیین ما یوکد ما ذکرنا من
ان للحق سبحانه فی کل معبود وجها وهو قوله تعالی وقضی یا محمد ربك الذی هو الاسم الله
الجامع الا تعبدوا الا ایاه ای حکم وقدر فی الازل فلو لم یکن لله سبحانه فی کل معبود
وجه خاص یعبد هذا المعبود لاجله لم یصح هذا الحصر ولا یطابق هذا الحکم الواقع
فانه قد یعبد الهة متکثرة متعددة فی الواقع فالعالم یعلم من الذی عبد فے صور المعبودین
وفی ای صورة ظهر حتی عبد فانه یعبد فی کل صورة وان التفریق والکثرة فی صور
المعبودین کالاعضاء ای کتفریق الاعضاء وکثرتها مثل الید والرجل والعین والاذن
والانف وغیرها فی الصورة المحسوسة الانسانیة وکالقوی ای کتفریق القوی المعنویة

مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمتفكرة والمتخيلة وغيرها في الصورة الرحمانية الانسانية ايضا فكما ان كثرة الاعضاء والقوى لا تقدح في وحدة الحقيقة الانسانية كذلك كثرة الصور والمظاهر لا تقدح في وحدة المعبود الحق فما عبد غير الله المعبود الحق في كل معبود اذ المعبود هو الظاهر في كل معبود بل في كل موجود وان لم يشعر العابدون بذلك في هذه النشأة قال في الفتوحات عبد المخلوق ههنا من عبده وما عبد الا الله من حيث لا يدري ويسمى معبوده بمنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف الغطاء علم انه ما عبد الا الله فالناظرون الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى من تخيل فيه اي في معبوده المقيد الالوهية واستحقاقه بخصوصية العبادة وان كانت للتقريب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اي تخيل معنى الالوهية واستحقاق العبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ولهذا اي لان عبادة هؤلاء المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله سبحانه امر النبيه صلى الله عليه وسلم قل الزاما للكفرة واقحاما لهم سموهم اي اذكروا اسماء هؤلاء في انفسهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماءهم في حد انفسهم ليست الا هذه من عبد ثم لقالوا الها من الالهة المقيدة الجزئية لانهم ما عبدوهم الا التخيل الالوهية فيهم لا لكونهم حجرا او شجرا او غيرهما ما كانوا يقولون في الجواب الله ولا الا له الحق المطلق الظاهر في جميع الالهة والارباب لان قبلة عبادتهم كانت الالهة الجزئية لا المطلق فستروا الحق المطلق بالالهة المقيدة فلهذا حكموا بكفرهم فان الكفر هو الستر والصنف الاعلى ما يخيل في كل معبود مقيد الالوهية بل قال هذا مجلى الهي تجلى فيه الا له المطلق ينبغي تعظيمه نظرا الى من تجلى فيه لا عبادته بخصوصه فلا يقتصر على الخصوص المقيد بل يعبد الا له المطلق الذي هذا المقيد احد مظاهره فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فيجعلهم قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله والا على

العالم یقول انما الهکم اله واحد فله اسلموا ای انقادوا واعبدوا حیث ظهر لا لمظاهره و مجالیه فیجعل الاله المطلق قبلة للعبادة لا الالهة المقیدین ولما اشار الی صدر الآیة الکریمة اراد ان یتمها بقوله وبشر المخبتین وفسر المخبتین بقوله الذین خبت ای خمدت من الخبوت وهو خمود النار نار طبیعتهم فلم تظهر منهم الآثار الطبعیة بل عرفوا ان طبیعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهیة فکل اثر یظهر منها انما هو یظهر من الاسم الظاهر فیها فقالوا الها ولم یقولوا طبیعة ای ذکروا الاسماء الالهیة عند ظهور الآثار اسندوها الیها ولم یذکروا الطبیعة ولم یسندوا الآثار الیها ثم اشار الی قوله تعالی وقد اضلوا ای قوم نوح کثیرا من اهل العالم ای حیرهم فی تعداد الواحد الحقیقی بالوجوه والنسب الکثیرة الاعتباریة حیث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث ویعوق ونسرا فان کل واحد من هؤلاء وجه من وجوه الواحد الحق تعالی مغایر للباقین بالنسب والاعتبارات فحیروا بین وحدته وکثرته ولا تزد الظالمین لانفسهم بافنائها فی الحق سبحانه المصطفین الذین اورثوا الکتاب کتاب الجمع والوجود فهم ای الظالمون اول الثلثة اراد الطوائف الثلث المذکورین فی قوله تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات فقدمه ای قدم الحق سبحانه الظالم لنفسه فی الآیة الکریمة علی المقتصد والسابق بحسب الذکر لتقدمه علیهما بحسب المرتبة فانه فی مقام فناء الذات وهما فی مقام فناء الصفات والافعال الا ضلالا الا حیرة وهی غایة القصوی فی معرفة الحق سبحانه اعلم ان الحیرة علی نوعین حیرة مذمومة وهی حیرة النظار والیها اشار الحسین بن منصور الحلاج قدس سره بقوله

شعر من رامه بالعقل مسترشدا ❊ اسرحه فی حیرة یلهو ❊ وشاب بالتلبیس اسراره ❊ یقول فی حیرته هل هو ❊ وحیرة محمودة وهی حیرة اولی الابصار من توالی التجلیات الالهیة وتتالی التارات الذاتیة والیها اشار من قال قد

تحيرت فيك خذ بيدى + يا دليلا لمن تحير فيكا + والمراد بها لهمنا الحيرة الاخيرة المحمودة قال الكامل المحمدى طالبا للزيادة فى هذه الحيرة رب زدنى فيك تحيرا من توالى تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك فى شئونك وصفاتك والى هذه الحيرة ايضا يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اى برق التجلى فاهتدوا بنوره الى المطلوب ولكن لا يفنيهم عن وجوداتهم فتخيلوا ان المطلوب مفقود فى البداية موجود فى النهاية مشوا فيه اى ساروا فى ضوء ذلك التجلى على الطريق المستطيل الى المطلوب واذا اظلم عليهم ذلك البرق بان اوقعهم فى ظلمة العدم وافناهم عن وجوداتهم وخلصهم عن حجب انياتهم فصاروا مستعدين للتجليات الذاتية قاموا متحيرين وقفوا حائرين من توالى تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحائر له وفى بعض النسخ فالمتحيرون لهم الدور يعنى الحائر الذى لا يتعين مشهوده فى جهة معينة حركته دورية لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب والمركز لحركته الدورية والحركة الدورية تكون حول القطب والمركز لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا معنى قوله ولا تبارح عنه يعنى لا تبعد عنه بعد ما كانت قريبة منه وصاحب الطريق المستطيل الذى يخيل مطلوبه مفقودا من البداية موجودا فى الغاية مائل خارج عن المقصود الذى تركه بحسب خياله فى البداية طالب ما هو فيه اى يطلب الشئ الذى ذلك الشئ فيه او يطلب الشئ هو فى ذلك الشئ صاحب خيال اليه اى الى الخيال غايته اى تنتهى غاية سلوكه الى ما يخيله فى الحق سبحانه من التقييد والتعيين فلا يتجلى له الحق سبحانه الا فى صورة ما يخيله واعتقده فيه فله اى لصاحب التخيل من الدال على المبدأ ففقدان الحق فيه والى الدال على الغاية ووجدان الحق سبحانه فيها وما بينهما من المسافة التى سلك عليها فى طلب الحق من غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة الدورية

لابد له ای لابدایة لسیره فیلزم حینئذ معنی من الابتدائیة الدال علی فقدان المطلوب فیهما او
لاغایة لسیره وکما لا نهایة ای لیس لها سیره وکماله فانه لا نهایة للتجلی المطلوب فیحکم علیه بحیث
ینتهی الی معنی الانتهائیة الدال علی انتهاء سیره فله ای لصاحب الحرکة الدوریة الوجود اسم
الوجدان الاتم والذوق الاشمل الاعم لانه ادبر مع الحق سبحانه یجده فی کل شیء ویشهده فی کل نور و
هو المؤتی جوامع الکلم الرحمانیة والحکم الربانیة ثم اشار الی قوله مما خطیئاتهم اغرقوا فهی ای الخطیئات هی الذنوب
والخطایا التی ادتهم اولا بصورهم وجثثهم الی الغرق فی الطوفان فاغرقوا فی الدنیا
وادخلوا نارا فی الآخرة وهی بعینها الامور التی خطت ای سلکت بهم وساقتهم من
حیث نفوسهم وارواحهم ثانیا الی الغرق فی بحری العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص
من ظلمات الجثث والابدان واثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا بعد
خلاصهم بغرق الجثث وخرقها وزوال اثارها فی بحار العلم بالله وهو الحیرة وفنوا
فی شهود احدیته فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه المحرق حجب انیاتهم فی عین الماء
ای عین ماء العلم وشهود احدیته سبحانه وفی قوله عین الماء ایهام لا یخلوا عن دقة
وهو ای الغرق فی بحار العلم بالله هو الحیرة وکل ذلک بناء علی ما ذهب الیه من مآل حال
اهل الشقاء الی السعادة ولو کانوا خالدین فی دار الشقاء وفی قوله خطت بهم توهم اشارة
الی ان الخطیئات ماخوذة من الخطو لان صاحب الخطیئة یخطو ویتعدی بارتکابها اوامر الله
تعالی فیقع فی الخطیئة وانما یصح ذلک علی احد احتمالی قراءة خطیاتهم بتشدید الیاء
بلا همزة فانه یحتمل ان تکون الخطیة من الخطو کالخطیئة من الخطء واما علی احتمالها
الآخر وعلی قراءة خطیئاتهم بالهمزة فذکر لفظة خطت لمناسبة لفظیة لا لبیان
الاشتقاق وجاء فی الحدیثین ما یدل علی ادخالهم النار فی عین الماء قوله تعالی واذا
البحار سجرت تقول من سجرت التنور اذا اوقدتها ای اذا سجرت بحار علمه وشهود
وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعینات فلم یجدوا ای لما دخلوا

قوم نوح نارا في عين الماء لم يجدوا لهم اي لانفسهم من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا
بصور انصارهم فكان الله عين انصارهم وان كانوا يحسبونه قبل ذلك غيرهم فهلكوا اي فنوا فيه اي
في الله سبحانه الى الابد لا يردون الى انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم الله سبحانه من لجة الهلاك و
للفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف سيف الطبيعة اي الطبيعة البشرية التي هي
كالساحل لهذه اللجة فان السيف بكسر السين وسكون الياء هو الساحل لنزل بهم عن هذه الدرجة
الرفيعة التي هي الاستغراق في لجة الفناء في الله الى المرتبة النازلة التي هي الخروج الى ساحل الطبيعة
وانما قلنا على سبيل الفرض والتقدير لان عادة الله سبحانه ليست جارية على ان يخرج المستغرق
في لجة الفناء وبحر الجمع الى ساحل الطبيعة والتفرقة وذلك مرادهم بما قالوا الفاني لا يرد فان قيل لعله
رح اراد به الاخراج الى صورة الطبيعة لا الى حقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يصح قوله
لنزل بهم الى اخره لان الخروج الى صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع الجمع والفناء في الله بلا خروج الى
صورة الطبيعة مقام الجمع والاول ارفع من الثاني اللهم الا ان يقال هذا ابناء على ان صاحب الجمع
اشرف حالا وان كان صاحب جمع الجمع على فضيلة وكمال وان كان الكل اي كل من طبيعة وغيرها من المراتب
الكونية ملكا لله تعالى مخلوقا له ليكون مجلى لجماله ومظهرا لشيونه واحواله متحققا بالله قائما
به لانه هو الوجود الحق القيوم المطلق بل هو الله لسريانه باحدية جمعه الالهي في كل شيء لكنه
تتفاضل مراتبه بتفاصيل اسمائه وصفاته وتفاوت تقلباته في الصور وتجلياته فمرتبته من
حيث احدية جمعه الاحدي ارفع من مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة فمن اخرجه من
بحر شهود احدية جمعه الى ساحل الطبيعة يكون نازلا عن درجة ارفع الى درجة
اخفض واوضع ثم اشار رضي الله عنه الى قوله تعالى قال نوح رب ما قال ا
فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب المادة فلما ذكره رضي
الله عنه في جواب سوال الحادي والثلثين للترمذي معناه اي معنى الرب الثابت
يقال رب بالمكان اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغة فلانه صفة مشبهة

تدل علی ثبوت مبدا الاشتقاق للذات المبهمة من غیر دلالة علی تجدد او انصرام
ولا له یتنوع بالاسماء فهو کل یوم هو فی شان فتارة یتجلی بالاسماء الربوبیة وتارة بخلافها
ولا شک ان مقام الدعاء وطلب الاجابة انما یطلب الاسماء الربوبیة ودوام آثارها
فلهذا اختار نوح اسم الرب لا الا له فانه ان کانت الاسماء الربوبیة متنوعة متلونة
فان الطالب المستعد یطلب الی آخر کل ان نوع تربیة لا یطلبها فی آن آخر وذلک بحسب
الظاهر بینا فی الثبوت والدوام قال رض فاراد ای نوح بالرب ای بذکر الرب ثبوت التلوین
ای تلوین الاسماء الربوبیة وتبدل الاستعدادات الجزئیة الوجودیة للقابل المستعد بان
یکون الرب المطلق ثابتا دائما علی التجلی بالاسماء الربوبیة المتلونة الجزئیة المقیدة اذ
لا یصح ولا یتحقق فی الواقع من صور الثبوت الا هو ای الثبوت فی التلوین لا الثبوت الذی
یرفع التلوین لا تذر علی الارض ای علی ظاهر ارض الفرق یدعوا نوح علیه السلام علیهم
ای علی قومه ان یصیروا فی بطنها ای ارض الفرق وذلک عین دعوتهم الی الباطن الجمع الاحدی
فهذا الدعاء وان کان بحسب الظاهر علیهم فهو بالحقیقة لهم القول وهو فی الوارث المحمدی قوله علیه
السلام لو دلیتم بحبل لهبط علی الله ای لو دلیتم من ظاهر ارض الفرق بحبل دقیقة حبیبة
الی باطنها بانقطاع تعلق هذه الدقیقة من ظاهرها لهبط علی الحقیقة الاحدیة الجمعیة
الالهیة وارتبط بها فانه لیس للفرق باطن الا الجمع وقال تعالی له ما فی السموت وما فی
الارض ای له الظهور بصور السموات والارض وما فیهما فکما انه عین فوقیة کل
فوق فکذلک هو عین تحتیة کل تحت فاذا دفنت فیها بالدخول من ظاهرها الی
باطنها فانت فیها مع الحضرة الاحدیة الجمعیة وهی ظرفک باستتارک فیها عن عیون
العالمین کاستتار المظروف بالظرف قال تعالی وفیها نعیدکم من جهة استهلاک
کثراتکم الخلقیة الفرقیة فی الاحدیة وکذلک الجمعیة ومنها نخرجکم من جهة ظهورکم بالتعینات
الخلقیة والکثرات الفرقیة تارة اخری فی النشأة الاخرویة او مرتبة الفرق بعد

وجوه المقتضية لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اى
لاتذر على الارض من هؤلاء الكافرين الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم فى
اذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر لانه اى نوح دعاهم ليغفر لهم الله سبحانه و
الغفر الستر فسارعوا الى ماطلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا فى باطن الارض طلبا
للستر بعد الستر وللاشارة الى ذلك وصف رضى الله عنه الكافرين ههنا بالوصفين
المذكورين الذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعنى احدا وانما عمم نوح الدعاء وما
خص بعضا دون بعض حتى تعم المنفعة يعنى الدخول فى بطن ارض الفرق والاستغراق
فى الباطن الاحدى الجمعى كما عمت الدعوة كل احد الى الباطن الاحدى الجمعى انك
ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم على ظاهر ارض الفرق ولم تعدهم الى باطنها يضلوا
عبادك المفطورين على عبوديتك اى يحيروهم بين العبودية والربوبية فيخرجوهم
من العبودية الى مطالعة ما اودع فيهم من اسرار الربوبية والصفات الفعلية
الوجوبية فيشربوهم من الاشراب انها لهم بالاصالة فينظروا انفسهم اربابا لاتصافهم
بالاوصاف الربوبية بعد ما كانوا عبيدا فهم العبيد باعتبار عدميتهم الاصلية وهم الارباب
باعتبار ما فيهم من الاسرار الربوبية فاذا نظروا الى ذواتهم علموا انهم عبيد واذا اطلعوا
ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا انها لهم يخيلوا انهم ارباب فتحيروا فى امرهم
ولم يعلموا انهم عبيد او ارباب وايضا اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية و
لم يتات منهم الاتيان بها تحيروا فى دعويهم الربوبية واما اذا لم يدعهم الله سبحانه
على ظاهر ارض الفرق واعادهم الى باطنها اسندت اسرار الربوبية الى الحقيقة
الجمعية الاحدية وانقطعت نسبتها عنهم فتحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم
الربوبية ولا يلدوا اى ما ينتجوا ولا يظهروا الا فاجرا اى مظهرا اسم فاعل من
الاظهار ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا ما ستره الحق سبحانه فيه من الاسرار

الربوبية بان يظهروا بها بين الخلق كفارا اى ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما
ستر فيهم من تلك الاسرار الربوبية ثم يسترونه بعد ظهوره اذا
طولبوا بمقتضياته وعجزوا عن الاتيان بها فيحار الناظر فى حالهم ولا يعرف قصد الفاجر
المظهر فى فجوره الظهاره وانه لم اظهر ما اظهر ولا قصد الكافر الساتر فى كفره وستره
وانه لم يستر ما ستر والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار هذا
عين الاضلال والتحير رب اغفر لى اى استر لى على ان يكون اللام لتكميل معنى الفعل
اى استر ذاتى وما يتبعها من صفاتى وافعالى فى ذاتك وصفاتك وافعالك واستر
من اجلى على ان يكون اللام للتعليل وانما عطف بالواو تنبيها على ما سبق من ان
مفهوم اهل الخصوص مما نطقت به السنة الشرائع كل ما يفهم من وجوه اللفظ
باى لسان كان فى وضع ذلك اللسان فكلا المعنيين مراد معا اى اجعل ذلك الستر
المطلوب لى لا على بان يكون الاتصاف به سببا للمضاهات بينى وبينك ووسيلة للقرب
لا للبعد فيجهل مقامى وقدرى عند الخلق فلا يطلع احد عليه كما جهل قدرك
عندهم كما ذكرته فى قولك وما قدروا الله حق قدره ولوالدى اى من كنت نتيجة
عنهما وهما العقل يعنى الروح المجرد والطبيعة يعنى النفس المنطبعة ونتيجتهما القلب
الحاصل منهما وانما قال من كنت نتيجة عنهما فان الحقيقة الانسانية هى القلب لا
غير ولمن دخل بيتى اى قلبى بل مقام قلبى وهو الفناء فى الله والبقاء به مؤمنا اى
مصدقا بما يكون فيه بل فى مقامه من الاخبارات الالهية وهو اى الاخبار الالهى ما
حدثت به انفسهم اى انفس الداخلين فى مقام القلب فان احاديث نفوس ارباب
القلوب لا يكون الا حقانية الهية سواء كانت بواسطة ملك او بغير واسطة ولا
يشوشهم الهواجس النفسانية والوساوس الشيطانية وفى بعض النسخ انفسها و
الظاهر ان التانيث انما هى حكاية لما وقع فى الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم قال ان الله تجاوز عن امتى ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل فالمعنى ان
الاخبار الالهى هو ما يفهم من قوله عليه السلام ما حدثت به انفسها فى الحديث المذكور
وللمؤمنين من العقول المجردة اى الارواح لان من شانهم التاثير فلهم مرتبة الذكورية
والمؤمنات من النفوس المنطبعة لان من شانهم التاثر فلهم مرتبة الانوثية ولا تزد
الظالمين ماخوذا من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيمة
اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين المكتنفين اى المستترين مع كمال
نوريتهم خلف الحجب الظلمانية ووراء الاستار الجسمانية الا تبارا اى هلاكا بالفناء
فيك فلا يعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم ولا يشعرون بذواتهم لشهودهم
وجه الحق الباقى ازلا وابدا دونهما اى دون انفسهم فلا يحتجبون بها عن الحق تعالى
وجاء فى المحمديين قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك فما جاء فى النوحيين
موافق لما جاء فى المحمديين ومن اراد ان يقف على اسرار نوح عليه السلام وحكمته المنطوية
فى كلمته فعليه بالترقى فى فلك نوح وهو اى بيانه كثر اسرار نوح ووجه توقف انكشافها
على الترقى الى فلك نوح مذكور فى كتاب التنزلات الموصلية لنا قال بعض الشارحين
هو كتاب جليل القدر فلتطلب الاسرار النوحية منه والسلام على من اتبع الهدى
واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلالة والردى اذا ظهر عليه الحق فما سمع اقبل
عليه بالقبول والاذعان والا سرحه الى تبعة الامكان +

فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية انما اردف

الشيخ رضى الكلمة النوحية بالكلمة الادريسية وان كان ادريس قبل نوح عليهما
السلام بحسب الزمان لمناسبة مخصوصة بينهما من حيث ان الصفة القدوسية
تلى الصفة السبوحية فى المعنى والمرتبة فان السبوح هو المبرء المنزه عن ان يلحق
به نقص والقدوس هو الطاهر المقدس عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص

ما فيه تشبيه و اما سر اختصاص هذه الصفة بادريس عليه السلام فلاجل ان الكمال الذى حصل له انما كان بطريق التقديس وهو تروحه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعية و النقائص العارضية من المزاج العنصرى ولما نزل فى شانه عليه السلام ارتفع مكانا عليا ابتدأ حكمته بذكر العلو وبيان اقسامه واحكامه فقال العلو نسبتان اراد علوان كما صرح به فى مختصره المسمى بنقش الفصوص ولكن لما كان العلو فى حد ذاته امرا نسبيا وكان امتياز كل من قسميه عن الاخر ايضا بالنسبة والاضافة الى موصوفه عبر عنهما بقوله نسبتان او المعنى على ان العلو له نسبتان علو مكان يتصف به المكان اولا والمتمكن ثانيا وعلو مكانة اى منزلة ومرتبة يتصف به صاحب المكان اولا و مكانه ثانيا فعلو المكان يدل عليه قوله تعالى ورفعناه مكانا عليا فانه يدل على رفعة ادريس و على علو مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته فبتبعية مكانه واما علو مكانه فلوجهين احدهما باعتبار ما تحته من الكواكب الفلكية والعنصرية وثانيهما باعتبار المرتبة بالنسبة الى جميع الافلاك ولما كان علوه باعتبار الاول ظاهرا اعرض عن بيانه وتعرض للثانى بقوله واعلى الامكنة اى بالمكانة والمرتبة لا باعتبار الجهة فان اعلاها بهذا الاعتبار انما هو العرش كما سيجئ المكان الذى تدور عليه رحى عالم الافلاك ويصل من روحانيته الفيض الى سائر الافلاك كما ان من كونه يتنور الافلاك جميعا وذلك كما يقال على القلب يدور البدن اى منه يصل الفيض الى سائر البدن وهو اى المكان الذى يدور عليه الافلاك فلك الشمس وفيه اى فلك الشمس مقام روحانية ادريس عليه السلام كما يشعر به حديث المعراج و اجتمع به الشيخ هناك وجرت بينهما مفاوضات علية واسرار كلية الية فاطلبها من كتاب الاسرار وكتاب التنزلات له وتحته سبعة افلاك سمى كرات العناصر ايضا افلاكا تغليبا وفوقه سبعة افلاك وهو اى فلك الشمس هو الخامس العشر والذى فوقه

فلك الاحمر اى المريخ وفلك المشترى وفلك كيوان وهو زحل وفلك المنازل اى فلك
الثوابت والفلك الاطلس صاحب الحركة اليومية وفى النسخة المقروءة على الشيخ ره
والفلك الاطلس فلك البروج على ان يكون فلك البروج عطف بيان للفلك الاطلس
وتسميته بفلك البروج بناء على ان البروج انما يتقدر فيه وان كانت اساميها
بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل وفلك الكرسى وفلك العرش اثبت هذين
الفلكين ايضاً فى الباب الخامس والتسعين ومأتين من الفتوحات وذكر ان الاطلس
هو عرش التكوين اى عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبايع الاربع ومستوى الرحمن
هو العرش العظيم الذى ما فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسى الكريم و
الحكماء ايضاً ما جزموا بانه ليس فوق التسعة فلك اخر بل جزموا بانه لا يمكن ان
يكون اقل منه والذى دونه اى دون فلك الشمس فلك الزهرة وفلك الكاتب
اى عطارد وفلك القمر وكرة الاثير اى النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب
وتعبيره رضى الله عنه عن هذه الاربع بالاكر ههنا يدل على ان اطلاق الفلك
عليها فيما تقدم كان تغليباً فمن حيث هو اى فلك الشمس قطب الافلاك بالمعنى
المذكور هو اى ادريس الذى رفع اليه رفيع المكان وعلوه علو المكان واما علو
المكانة فهو لنا اعنى المحمديين قال تعالى خطاباً لهم وانتم الاعلون يعنى الاعلوية فى
المكانة فانه قال تعالى والله معكم يريد معيته فى هذا العلو المفهوم من الاعلوية
وهو سبحانه فى مرتبة جمعه يتعالى عن المكان لا عن المكانة فالعلو الذى هو معهم
فيه لا يكون الا علو المكانة ولما اثبت سبحانه تعالى لنا علو المكانة خافت نفوس العمال منا
اى الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقايق بنقصان جزاء اعمالهم الذى هو علو المكان
لان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم والمعارف فتبع المعية بقوله ولن يتركم اى لن ينقصكم
الحق سبحانه اعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم والعمل

يطلب المكان وعلوه كمراتب الجنان والعلم يطلب المكانة ورفعتها كمراتب القرب من الله فجمع لنا في هذه الآية بين الرفعتين علو المكان الحاصل للعمال لله بالعمل اى بسبب الاشتغال بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل للعلماء بالله بالعلم اى بسبب التجلي بالعلم نتيجة له انما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان للعمل لان العلم امر معنوى روحاني كالمكانة والعمل امر صورى جسماني كالمكان فاقتضى كل منهما ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك بالمعية له تنزيها واقعا لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المحمديين في الاعلوية بسبب المعية معهم المفهومة من قوله والله معكم في هذه الاعلوية بقوله سبح اسم ربك الاعلى مقول القول وقوله عن هذا الاشتراك المعنوى متعلق بقوله سبح اى سبح ونزه ربك الذى هو اعلى من ان يشاركه احد في الاعلوية عن هذا الاشتراك المعنوى اے المؤثر في المعنى بان يكون هناك حقيقتان متغايرتان مشتركتان في امر واحد و ليس هذا الاشتراك الا بحسب الصورة الفارقة بين الحق والخلق واما بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة بان لا وجود الا للحق فلا اعلوية ولا علو الا للحق سبحانه في مرتبتي جمعه وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص فمرتبته اسفل السافلين وما نسب اليه اى الى الانسان الكامل العلو الا بالتبعية والاضافة اما الى المكان واما الى المكانة وهي اى المكانة هي المنزلة فما كان علوه اى لم يكن علو الانسان الكامل لذاته بل بواسطة المكان والمكانة فهو العلي بعلو المكان كادريس وبعلو المكانة كالمحمديين فالعلو بالاصالة لهما اى للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو اصالة هو المكان او المكانة اراد ان يشير الى علو كل منهما بالنسبة الى الحق سبحانه والخلق بما ورد في القرآن فقال فعلو المكان بالنسبة الى الحق سبحانه كالرحمن اى ما يفهم من مثل قوله تعالى الرحمن على العرش

استوى وهو اى العرش اعلى الاماكن لامكان فوقه فاعلويته باعتبار الجهة فلا ينافى علويته فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق والحق تعالى مستوى عليه لظهوره باسم الرحمن لا بمعنى التمكن فيه فانه من خواص الاجسام فلا ينا قض ما سبق من قول المصنف وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة فان تعاليه عن التمكن فى المكان لا ينافى استواءه عليه لظهوره فيه ببعض الاسماء وعلو المكانة ايضا بالنسبة اليه تعالى ما يفهم من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى واليه يرجع الامر كله وقوله تعالى أاله مع الله اذ البقاء مع هلاك الاشياء لكونه مرجع الامور كلها ومنفردا بالالهية مرتبة علية ومكانة رفيعة ولما فرغ عن ذكر ما يدل على نسبة العلوين اليه تعالى شرع فى ذكر ما يدل على نسبتهما الى الخلق وغير الاسلوب فقال ولما قال تعالى فى حق ادريس ورفعناه مكانا عليا فجعل عليا نعتا للمكان فهذا علو المكان ولما واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة فهذا اى العلو المفهوم من الخلافة علو المكانة وقال تعالى فى حق الملائكة حين خاطب ابليس بقوله استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة اى لبعضهم حيث عبر عنهم بالعالين وهم المهيمون الذين لم يكن لهم شعور بوجود ادم ولم يومروا بسجوده فلو كان جعل لعلوهم لكونهم ملائكة لدخل الملائكة العالون وغير العالين كلهم فى هذا العلو فلما لم يعم الدخول فى هذا العلو الملائكة كلهم مع اشتراكهم وفى بعض النسخ مع اشتراكهما اى اشتراك العالين وغير العالين فى حد الملائكة عرفنا ان هذا العلو المذكور علو المكانة عند الله لا العلو الذاتى لما ذكر ولا العلو المكانى ايضا لتجردهم ولم يتعرض له الشيخ لظهوره وكذلك اى مثل العالين من الملائكة الخلفاء من الناس فى كون علوهم بالخلافة علو المكانة لا العلو الذاتى فانه لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا اى حصل لذات الطبيعة الانسانية ونفسها من غير ان يكون لامر

خارجی دخل فیه لکان ذلك العلو ثابتا لكل انسان فلما لم یعم ذلك العلو عرفنا ان ذلك العلو للمكانة الحاصلة للخلفاء عند الله او عند الناس لا لنفس طبيعتهم الانسانية ليكون ذاتيا ولا للعلو المكانی اذ لا اختصاص لهم حين الخلافة بمكان لا يكون المستخلف عليهم و من اسمائه الحسنى الذاتية العلى فعلوه على من ان كان ثمه غيرا علی ای اغلب وما ثمه ای فی المرتبة التی اعتبر فيها اتسام الذات بهذا الاسم وهی مرتبة الجمع الا هو فكيف يتوهم نسبته الی غيره فهو العلی لذاته لا لغيره او علو هو عن ماذا ای عن ای شیء ان كان من علا عنه اذا ارتفع وما هو ای ذلك الشیء فی تلك المرتبة الا هو اذ لا شیء سواه فعلوه لنفسه لا لغيره ولما اثبت العلو الذاتی للحق سبحانه فی مرتبة الجمع اراد ان يثبت له فی مرتبة الفرق والخلق ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقة فی هذه المرتبة فقال وهو ای الحق سبحانه الموصوف بالعلو الذاتی من حيث الوجود الذاتی الذی هو من حيث تقيده بتعينات علمه حقائق الاشياء ومن حيث تقيده بتقيدات عينه وجوداتها عين الموجودات حقيقة و وجودا او نقول هو من حيث الوجود والتحقق دون العلو والتعقل عين الموجودات فان المطلق عين المقيد فی التحقق وغيره فی التعقل فالمسمی بالمحدثات هی العلية لذاتها لعدم المغايرة بينها وبين العلی لذاته وليست تلك المحدثات الا هو فهو ای الحق سبحانه فی مرتبة الفرق ايضا هو العلی علو ذات لا علو اضافة اذ لا غير ثم حتى تعتبر اضافته اليه لان الاعيان التی لها العدم الخارجی الثابتة صفة للاعيان فيه ای فی ذلك العدم ما شمت رائحة من الوجود الخارجی فهی دائما علی حالها فی العدم فلا غير فی الوجود حتى يكون علو الحق بالاضافة اليه ولو فرض وجودها ايضا لا يلزم وجود الغير فانها ايضا تكون حينئذ من صور تجلياته مع تعداد الصور الكائنة فی الموجودات وتكثرها فان لكل موجود صورة خاصة والعين المتجلية فی مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع بل من كل جزء منه من حيث تقيدها باطنة فی المجموع من حيث اطلاقها او نقول ظاهرة من المجموع بالنسبة الى من

كان وجود الخلق فى نظره مرآة لوجود الحق وظاهرة من المجموع وباطنة فى المجموع معا بالنسبة
الى من جمع بين الامرين واذا كان العين واحدة فوجود الكثرة انما هو فى الاسماء لانه
ليس هناك الا عين مطلقة وتعين يسمى العين المتعينة به اسما فاذا لم تكن الكثرة فى
العين يجب ان تكون فى الاسماء باعتبار خصوصياتها التى هى التعينات لا باعتبار
محض الذات وهى اى الاسماء باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين
الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهى اى النسب امور
عدمية بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق سبحانه وان كانت موجودات
متمايزة فى العقل فوجود الكثرة اى ثبوتها يكون من الامور العدمية وليس فى الوجود
الا العين الواحد الذى هو الذات ترى متكثرة باضافة تلك الامور العدمية اليه
فهو اى الحق سبحانه مع كونه فى عين الكثرة العلى لنفسه لا بالاضافة الى غيره فما
فى العالم ايضا من هذه الحيثية اى من حيثية كون العين واحدة والكثرة المشهودة
عدمية علو اضافة بل علو بذاته وان كان من حيثية اخرى وهى جهة الغيرية
واعتبار الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية والاعتبارات
المتضافة الى وجود الحق والغير المتضافة مع كونها عدمية فى نفسها متفاضلة بعضها على من بعض فعلوا
الاضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة المتخالفة المتضادة وغير المتضادة
لذلك اى لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة نقول فيه اى فى الحق تعالى ونحمل عليه
كل وجه من تلك الوجوه من حيث الحقيقة ونسلبه عنه من حيث التعين فنقول الحق
هو كناية عن كل وجه باعتبار عينيته لا هو والحق انت كناية عن كل وجه باعتبار الخطاب
لا انت فالاثبات لاطلاق الحق سبحانه والسلب لتقييده بالوجوه قال الخراز رح تعالى وهو
وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة ولسان من السنته ينطق الحق تعالى به عن احوال نفسه كما فى
سائر العارفين وقوله هو بان الله سبحانه لا يعرف اى لا يعرف فيما لا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها حكما صادقا

لما فی نفس الامر ولکن من جهة واحدة کما صرح به فی الفتوحات فاختص الجمع بینهما من وجه واحد بالحق سبحانه وتعالی غیره وان کان یجمع بینهما لکن من جهات مختلفة فالجمع بینهما من جهة واحدة مختص بالحق تعالی فهی اما خاصة کالسواد والبیاض والکبیر والصغیر واما عامة کقوله فهو الاول والآخر والظاهر والباطن فهو عین ما ظهر فی حال بطونه وهو عین ما بطن وقوله فی حال ظهوره ظرف للحکم المفهوم من قوله هو عین ما بطن وما ثمة من یراه غیره لیکون ظاهرا له وما ثمة من یبطن عنه لیکون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفین فهو ظاهر لنفسه لا لغیره لان ذلک العارف وجه من وجوهه الکاملة واذا بطن عن احد من الجاهلین وهو باطن عنه ای عن نفسه لا من غیره لان ذلک الجاهل مظهر من مظاهره الحجابیة وهو المسمی ابا سعید الخراز وغیر ذلک من اسماء المحدثات بحسب تنزلاته الی مظاهر الاکوان فیقول الباطن لا اذا قال الظاهر انا یعنی اذا ظهر الظاهر بانانیته واظهر احکامه وآثاره ینفیه الاسم الباطن ولا یجامعه ولا یتمکن من اظهار احکامه وآثاره وکذلک یقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا وهذا الحکم جار فی کل ضد فانه یثبت مقتضی ذاته وینفی مقتضی ما یقابله وذلک لا ینافی ما سبق من انه یجمع بین الضدین من جهة واحدة فان الحقیقة الواحدة تجمع بین الضدین من جهة واحدة لا من جهتین والا نقلنا الکلام الی الجهتین حتی ینتهی الی جهة واحدة واما اذا تقیدت باحد الضدین فلا یجامع مع تقیدها بالضد الآخر والمتکلم واحد ای یقول کل من الاسمین ما یقول والحال ان المتکلم فیهما واحد بحکم احدیة العین وهو ای المتکلم عین السامع کما یقول النبی علیه السلام فی بیان مغفرته تعالی لذنوب امته ان الله تجاوز عن امتی ما صدرت عن جوارحها وما حدثت به انفسها فهی ای الانفس المحدثة وهی السامعة حدیثها وهی العالمة بما حدثت به وقوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر وضمیرها للامة والعین واحدة وان اختلفت الاحکام الصادرة منها من الحدیث والسماع والعلم ولا سبیل

الى جهل مثل هذا الذى ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اسمائه لاختلاف اوصافه
واحكامه فانه يعلمه كل انسان من نفسه اذا رجع وجدانه وهو اى الانسان الذى
يعلم ذلك صورة الحق كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورته فاختلطت
الامور المتكثرة فى عين واحدة واجتمعت فيها وظهرت الكثرة الاسمائية بسبب
ظهور هذه العين الواحدة مقيدة بكل واحد من تلك الامور كما ظهرت الاعداد
بالواحد اى بتكراره فى المراتب المعلومة للعدد من الاحاد والعشرات والمئات والالوف
فاوجد الواحد بتكراره العدد وفصل العدد مراتب الواحد يعنى احواله واحكامه
مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغير ذلك الى ما لا نهاية له لان كل مرتبة من هذه
المراتب ليست غير الواحد المتجلى بها لان الاثنين مثلا ليس الا واحدا وواحدا اجتمعا
بالهيئة الوحدانية فحصل الاثنان فليس فيه سوى الواحد المتكرر فهو مرتبة من مراتبه واذا
تجلى الواحد فى مرتبة ظهر بعض احكامه الذى لم يكن ظاهرا فى مرتبة واحديته كالزوجية
الاولى مثلا وكذلك الثلاثة لما تجلى الواحد بها ظهرت بها الفردية الاولى التى لم تكن
ظاهرة فى مرتبة الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقى فمراتب الاعداد كلها تفاصيل
لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه قبل ظهورها فيها اعلم ان الواحد ولله المثل
الاعلى مثال للعين الواحدة التى هى حقيقة الحق سبحانه والعدد مثال للكثرة الاسمائية
الحاصلة من تجلى تلك الحقيقة بصور شئونها ونسبها الذاتية ولكثرة الاعيان الثابتة
فى العلم والمعدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التى لا تظهر احكام الاسماء
ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار اليه على سبيل التمثيل بقو

لعدد الا بالمعدود فان العدد لكونه عرضا غير قائم بنفسه لا بد ان يقع فى معدودها
وكذلك الاسماء الالهية والاعيان الثابتة لكونهما مستهلكة تحت قهر الاحدية لا يظهر
متغايرة الاحكام متمايزة الاثار الا بالمظاهر الخارجية سواء كانت المظاهر موجودة فى

الحس كالاعضاء الظاهرة للنفس الانسانية او معدومة فيه ولكنه موجودة عند
العقل كالقوى الباطنية لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم اے
معدوم من حيث الحس ومنه وجود اى موجود بحسبه فقد يعدم الشیٔ من حيث
الحس بان لا يدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث العقل بان يدركه العقل
باثاره كالنفس الناطقة وقواها الباطنة وكان المقصود من هذا التقسيم التنبيه على
ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلا بد ههنا
من عدد يفصل الواحد ومن معدود يظهر به حكم العدد ولا بد ايضا من واحد
ينشئ بتكراره ذلك العدد فينشئ بسببه اى يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره
او يظهر الواحد فى مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره فان كان لكل
مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى الادنى منهما او
هو من الثمانية الى الاثنين والى الاكثر منهما وهو من احد عشر الى غير النهاية فما هی مجموع
جواب الشرط اى فليست كل مرتبة من حيث انها واحدة مجموعا من الاحاد فلنا فان
الوحدة جمعية الاحاد التى هى الكثرة ولا ينفك عنها ايضا مطلقا اسم جمع الاحاد فانها
وان انفك هذا الاسم عنها باعتبار عروض الوحدة لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار
ذاتها وانما لا ينفك فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثة حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت
هذه المراتب وهذه المراتب وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة اے
فليس عين واحدة منهن من عين ما بقى فلا بد من فارق وليس الفارق هو الوحدة
لاشتراكها بين الجمع فلا بد ان يكون الفارق ما وقع فى جمع الاحاد من التفاوت
فالجمع ياخذها اى يتناول المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه فنقول بها اى تلك
المراتب وينشأ ممتازا بعضها عن بعض قولا واثباتا ناشئا منها اى من ذواتها
باعتبار تفاوت جمعها لها وتحكم ... باعتبار كونها

مراتب فيحكم على كل مرتبة بانها جمع الاحاد فقد ظهر في هذا القول اى القول بوجود تلك
المراتب وامتياز بعضها عن بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب فيها وهي
من واحد الى تسعة ومن عشرة الى تسعين ومائة والف وعدد الواحد من
المراتب تساهلا واذا لم تكن المراتب منحصرة في هذه البسائط فقد خلطها اى المراتب
العشرة التركيب اى تركيب بعضها مع بعض لافادة سائر المراتب الغير المتناهية وكان جعل
تثنية المائة والالف ايضا من قبيل التركيب لتركيبها مع علامة التثنية او حكم
بدخول التركيب باعتبار الاعم الاغلب فما ينفك اى لا يزال تثبت لكل مرتبة
عين ما هو منفي عنها عندك لذاته كما تقول في كل مرتبة انها حقيقة واحدة فتثبت
لها الوحدة المنفية لذاتها عن كل عدد فانها منافية لكونه جمع الاحاد فيثبت لها
الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة ومن عرف ما قررناه في الاعداد من
ان منشأ الاعداد بتكراره هو الواحد الظاهر في مرتبة هو العدد وعرف ايضا
ان نفيها اى نفي كل مرتبة عن نفسها اسم جمع الاحاد باعتبار الوحدة عين
ثبتها اياه باعتبار كونها عددا بمعنى ان هذا الثبت لا ينفك عن ذلك النفي كما
لا ينفك عين الشيء عنه علم ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار اطلاقه هو
الخلق المشبه بعضه ببعض من حيث تجليه بصور المتعينة المشابهة كما ان الواحد المنزه
في حد نفسه عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة بتكرار ظهوراته
ان كان قد تميز الخلق من الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز
العدد عن الواحد فاذا لاحظنا تقييد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه فلا
الخلق حق ولا الحق خلق فالامر الخالق المخلوق اى فالحال والشان ان الخالق هو المخلوق
كما ان الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال اطلاقه وعلوه
ثم لاحظنا تجليه اولا بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة وثانيا بالفيض

المقدس بصور الاعيان الخارجية فقلنا الخالق المخلوق اى الخالق بعد اعتبار
تجليه وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق اى الحال والشان المخلوق هو
الخالق كما ان العدد هو الواحد وذلك اذا لاحظنا اولا المخلوق وفتشنا عن حقيقته
ووجوده وجدناهما عين الخالق بالتجليين المذكورين فقلنا المخلوق حقيقة و
وجودا هو الخالق كل ذلك المذكور من الخالق والمخلوق من عين واحدة فان الحقائق
ثلث حقيقة فعالة موثرة واحدة عالية واجبة وهى حقيقة الله الخالق سبحانه
وحقيقة منفعلة متاثرة متكثرة سافلة ممكنة وهى حقيقة العالم المخلوق و
حقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه كثيرة من وجه
وكذا فى سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة
الاولية الكبرى والاخرية العظمى وهى العين الواحدة التى انتشت منها نسبتا
الخالقية والمخلوقية لا اى ليس كل ذلك منتشئا من عين واحدة فان الانتشاء منها يوهم
لاثنينية بل هو اى كل ذلك العين الواحدة باعتبار ارتفاع النسب الاعتبارية
عن البين وهو اى كل ذلك هو العيون الكثيرة اذا اعتبرت تلك النسب ولوحظت
احكامها فانظر العيون الكثيرة فى المواد التفصيلية وامعن النظر فيها لتعلم ما
ذا ترى اى ما الذى تراه او اى شيء تراه اترى وحدة العين الواحدة فقط فيكون
روية الحق تعالى مانعة لك عن روية الخلق وكثرة العيون الكثيرة فقط فتكون روية الخلق مانعة
لك عن روية الحق فتكون الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة من غير ان يمنع احديهما عن الاخرى
فمن تلك المواد التفصيلية حال ابراهيم مع اسحق عليهما السلام وما فدى به من الذبح العظيم قال
اسحق بل الحق متلبسا بصورة اسحق مخاطبا لنفسه فى صورة ابراهيم يا ابت يا من ظهر اسحق
بصورتى بوساطة ظهوره فى صورتك وروياى بك افعل اى تهى لظهور فعل
الحق ... ما تؤمر به فى روياك من ذبحى وافناء انانيتى والولد فى الحقيقة

المطلقة بل الحقيقة الانسانية التى هى من التعينات الكلية لها عين ابيه فما راى ابراهيم
بل الحق فى صورته فى المنام انه يذبح سوى نفسه ولكن فى صورة اسحق وفداه اى الحق
سبحانه اسحق بذبح عظيم بكسر الذال هو ما يذبح اى صورة النفس فى صورة ذبح عظيم
فظهر فى صورة كبش لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان يعنى ابراهيم واسحق وظهر
بصورة ولد لا بل ظهر بحكم ولد اى بنسبة الولدية وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب
نصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين ابدع ثم ترقى رض الى ذكر من هو
اقرب الى المبداء من ابراهيم واسحق عم وهو ادم وحوا وولدهما قال تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اى الذى اوجدكم بظهوره
فى صوركم ظهورا منتشئا من ظهوره بصورة نفس واحدة هى ادم وخلق من ادم
زوجه اى ظهر بصورة زوجه ظهورا منتشيا من ظهوره بصورته فما نكح ادم حين
نكح زوجه سوى نفسه فان زوجه من حيث الحقيقة المطلقة او من حيث الحقيقة
الانسانية النوعية التى هى من التعينات الكائنة لها عينه فمنه اى من ادم بالاعتبار
المذكور الصاحبة والولد والامر اى العين الظاهرة واحد فى العدد اى فى عدد هؤلاء
المعدودين وصورة كثرتهم او الامر الظاهر فى هؤلاء المذكورين من ادم وزوجته وولده
مثال الواحد الظاهر فى العدد فكما ان حقائق العدد وعقوده مراتب ظهور الواحد
كذلك ادم عليه السلام وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رض
من ذكر ادم وصاحبته وولده الى ما هو اقرب منهم الى المبداء وهو الطبيعة فقال
فمن الطبيعة اى اذا كان الامر فى نفسه واحدا غير متعدد فما الطبيعة التى حصرت
قوابل العالم كلها هو الوجود الحق المتعين بتعين كلى يؤثر فى تلك القوابل به ومن
الظاهر منها اى من الطبيعة هى جزئياتها التى هى وجود الحق المتعين بتعين كلى اولا
ثم تعينات شخصية وما رأينا بها نقصت بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم

ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة معقولة نسبتها الى ما ظهر منها نسبة الكلى الى جزئياته لا نسبة الكل الى جزئه فلا ينتقص بظهور الجزئيات وافرازها عنها ولا يزيد برجوع الجزئيات اليها كما ينتقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد برجوعها اليه وكذلك وجود الحق لا ينقص لظهور المظاهر ولا يزيد برجوعه اليه فما الذى اى ليس الذى ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هى التى ظهرت فى صور مراتبها لا غير كما ان الحق سبحانه ليس غير المظاهر مطلقا بل هو الذى ظهر بصورها وما هى اى ليست الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا كما ان الحق ليس عين المظاهر كذلك لا اختلاف فى الصور اى صور ما ظهر منها بالحكم عليها اى على الطبيعة وهى اى الطبيعة واحدة لا اختلاف فى حقيقتها وحكمها فلا يكون غيرها عين ما وقع فيه الاختلاف فهذا الشيء بارد يابس فحكم صورته على طبيعته بالبرودة واليبس وهذا الشيء الآخر حار يابس فحكم صورته على طبيعته بالحرارة واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة بين هذين الشيئين فى الحكم باليبس وابان بينهما فى الحكم بغير ذلك اليبس يعنى الحرارة والبرودة فهما تان الصورتان وان اتفقتا فى الحكم باليبس لكنهما اختلفا فى الحكم بالحرارة والبرودة فكل منهما يحكم بخلاف ما يحكم به الآخر والجامع بين هذه الصور المختلفة الاحكام هو الطبيعة التى لا اختلاف فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين الواحدة هكذا فى بعض النسخ ومعناه ظاهر وفى النسخة المقروة على الشيخ بل فى اكثر النسخ لا بل عين الطبيعة اى العين الواحدة المعهودة التى ظهرت بصور الموجودات كلها بعد تعينها بتعين كلى هى عين الطبيعة فما تجمعها الطبيعة تجمعها العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم الطبيعة اى الطبيعة المطلقة وجزئياتها المقيدة والصور الطبيعية الجزئية التى سرت الطبيعة فيها كلها صور لاعيانها الثابتة ظهرت فى مراة واحدة هى الوجود الحق فالصورة مشهودة والمراة غير مشهودة كما هو شان المراة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهى الوجود الحق ظهرت فى مرايا مختلفة هى تلك الاعيان الثابتة فتراءت بحسبها مختلفة

متعددة فما ثمه اى عند تعدد المراتب الا الحيرة للموحد المشاهد لتفرق النظر اى لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة فى مراة واحدة وتارة على صورة واحدة فى مرايا متعددة ولا يتمكن الامن التميز بين المراتب بل يجعلها اى عين علمه بها بطريق الذوق والوجدان فيتحير ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك ادراك و اما من عرف ما قلناه من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان كما علمها بالذوق والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اى لم يقع فى هذه الحيرة والكان فههنا هذا العارف فى مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر به قوله عليه السلام رب زدنى تحيرا فانه عليه السلام اراد الزيادة فى الحيرة المسببة عن العلم فقوله وان كان فى مزيد علم شرطية وصلية فليس اى المزيد فى العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها اى بالعين الثابتة التى للموجودات وتنوع استعداداتها يتنوع الحق سبحانه فى تجلياته فى المجلى العينى الخارجى الذى هو صورة العين الثابتة فيتنوع الاحكام عليه اى على الحق سبحانه بحسب ما تقتضيه استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم تقتضيه العين الثابتة وما يحكم عليه اى على الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه وما ثمه حكم الا هذا فتشعر فالحق خلق بهذا الوجه اى وجه ظهور وجود الحق فى المرايا المختلفة والمجالى المتعدده وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اى كونوا عابرين من كثرتها النسبية العارضة له باعتبار ظهوره فى تلك المرايا والمجالى الى وحدته الحقيقية الذاتية وليس اى الحق سبحانه خلقا بذلك الوجه المذكور اولا وهو كونه مراة للاعيان الخلقية فالحق ليس خلقا حينئذ بل منزه من الصفات الخلقية محتجب بحجاب غيرته باق فى غيبه لا يشهد ولا يرى وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اى كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية من يدر اى من يعرف ما قلت من الوجهين لم تخذل بناء على الفاعل او المفعول اى لم تزغ ولم تمل عن شهود الحق الواحد سبحانه

فی مراتب الکثرۃ بصیرتہ ولیس یدریہ ای لیس یدری ماقلت من الوجہین الا من لہ بصر نافذ فی بواطن الاشیاء غیر مختمل علی ظواھرھا جمع ای الحکم بالجمع والوحدۃ فی مرتبۃ وفرق ای احکم بالفرق والکثرۃ فی مرتبۃ فان العین واحدۃ فی حد ذاتہا وھی ای العین الواحدۃ الکثیرۃ بحسب تجلیاتہ بشؤنہا وصفاتہا لا تبقی عند ظہورھا بالوحدۃ شیئا من صور الکثرۃ بل ینفیہ ویفنیہ و لا تذر عند تجلیہا فی الکثرۃ شیئا من صور الکثرۃ الا وھی بذاتہا یتجلی فیہ اعلم ان للحق سبحانہ علوا ذاتیا فی مرتبۃ البطون والجمع حیث کان اللہ ولم یکن معہ شئی فانہ لا شئی ھناک حتی یکون علوہ بالنسبۃ الیہ علوا ذاتیا فی مرتبۃ الظہور والفرق وباعتبار اتحاد الظاھر والمظہر فانہ لا شئی سواہ ھناک ایضا ولا شک ان لہ بھذا الاعتبار کمالا یستغرق بہ جمیع الصفات الوجودیۃ والنسب العدمیۃ التی یکون للمظاھر کلہا وکان الشیخ بعد ما صرح بقبولہ ای قبول وجود الحق کل حکم حکمت بہ المظاھر والمجالی الی ھذا العلو اشار حیث قال فالعلی لنفسہ ھو الذی یکون لہ الکمال الذی یستغرق بہ جمیع الامور الوجودیۃ ای الصفات الحقیقیۃ الموجودۃ والنسب ای الصفات العدمیۃ ای المعدومۃ فی ذاتہا سواء کانت اضافیۃ او سلبیۃ ویستوعبہا بحیث لا یمکن ان یفوتہ نعت منہا ای من تلک الامور و النسب وسواء کانت تلک الامور والنسب محمودۃ عرفا وعقلا وشرعا او مذمومۃ عرفا وعقلا وشرعا اراد رض سواء کانت محمودۃ عرفا او مذمومۃ وسواء کانت محمودۃ عقلا او مذمومۃ عقلا وسواء کانت محمودۃ شرعا او مذمومۃ شرعا لکنہ جمعہا روما للاختصار وانما صحت اضافۃ المذام الیہ تعالی لان اضافتہا الیہ اکسیر ینقلب بہ النقصان کمالا والمذمۃ محمدۃ فالمضاف الیہ تعالی انما ھو ذوات المذام مجردۃ عن صفۃ المذمۃ بل متلبسۃ بصفۃ المحمدۃ وبیان

ذلك ان كل موجود هو صورة حقيقة مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسماء الالهية
يكون ظهور احكام حقيقته واثار الاسم الظاهر فيه محمدة وكمالا له وان كان
بالنسبة الى من لا يلائمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكس
كالهداية للانبياء والاولياء الكاملين والاضلال للشياطين فكل منهما كمال
نسبي بالنسبة الى ما خلق له لا الى ما يقابله او يضاده فمنشأ المذمة انما هو خصوصية
المحل الذي يقتضي عدم الملائمة فمن لا يكون له خصوصية الاقتضاء بل يكون
بذاته مستغنيا عن الكل وبحسب شروطه مقتضيا للكل يكون كل في محله مقتضى
حكمته ودليل قدرته وفضل حيطته واية كماله مع فرط نزاهة جلاله ولا يتصور
فيه عدم الملائمة اصلا فلا يتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب
الوجود ولو لم يوصف بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا في سعة احاطته وكمال استيعابه
وليس ذلك العلو الذاتي والكمال المستغرق الا لمسمى الاسم الله خاصة يعني
الذات البحت والوجود المطلق فان الاسم الله كما يطلق على مرتبة الالهية كذلك يطلق
على الذات البحت والوجود المطلق ولا شك ان هذا الاستغراق للمطلق لا المقيد
بمرتبة الالهية واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له اي مسمى
الله من المجالي المتميزة عنه بالوجود الخارجي او صورة اسمية حاصلة فيه يتعين
به الذات تعين الهيولى بالصورة ولكن تعينا عقليا لا خارجيا فان كان اي غير
مسمى الله مجلى له فيقع التفاضل لا بد من ذلك اي من وقوع التفاضل بين مجلى
ومجلى بحسب ظهوره في بعض المجالي بجميع الاسماء كالانسان الكامل وفي بعضها
ببعضها وما يظهر فيه ببعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اي غير مسمى
الله صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي المستغرق لجميع الكمالات الالهية لانها
اي تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود والتحقق و

محبته و غابوا عما سوی الحق حتی عن انفسهم وثانیا من کمل الانبیاء فی ابراهیم علیه السلام
حیث غلب علیه محبة الحق حتی تبرأ عن ابیه فی الحق وعن قومه وتصدی لذبح
ابنه فی سبیل الله وخرج عن جمیع ماله مع کثرته المشهورة لله سبحانه و انما قرنها
بالحکمة القدوسیة لانه وجب ان یذکر بعد الصفات التنزیهیة السلبیة احکام
الصفات الثبوتیة ومراتبها واول مظهرها الانسانیة لتکمیل مرتبة المعرفة بالذات
فان السلوب لا یفید معرفة تامة اصلا وکان الخلیل علیه السلام اول مرآة
ظهرت بها احکام الصفات الالهیة الثبوتیة واول من حاز التخلق بها فله اولیة
الظهور بالصفات الالهیة الثبوتیة بمعنی انه بحقیقته کسا الذات بالصفات و
لهذه المناسبة ورد فی الصحیح ان اول من یکسی یوم القیمة من الخلق ابراهیم علیه
السلام لانه الجزاء الوفاق وانما سمی الخلیل یعنی ابراهیم علیه السلام خلیلا لتخلله
وحصره جمیع ما اتصفت به الذات الالهیة والمراد بتخلله الصفات الالهیة وحصره
ایاها دخوله فی حضراتها وقیامه بمظهریاتها واستیعابه ایاها بحیث لا یشذ شیٔ منها
بشرط ان تکون ظهور تلک الصفات فیه علی وجه یکون جهة الاطلاق والحقیة
فیها غالبة علی جهة التقیید والخلقیة واستشهد لما ذکره من التخلل علی وجه
الاستیعاب فی وجه التسمیة بما قال الشاعر قد تخللت مسالک الروح منی ای دخلت
من حیث محبتک جمیع مسالک روحی من القوی والاعضاء بحیث لم یبق شیٔ
منها لم یصل الیه و به ای بسبب هذا التخلل سمی الخلیل کائنا من کان خلیلا ثم لما
کان لکان التخلل المذکور فی وجه التسمیة امرا معقولا مثله فی صورة محسوسة ولم
یکتف بالتمثیل العقلی المفهوم من البیت المستشهد به توضیحا للطالبین فقال کما یتخلل
اللون الذی هو عرض المتلون الذی هو جوهر یحل فیه ذلک العرض حلول السریان
فیکون ای یوجد العرض بحیث یوجد جوهره الذی هو قائم به حال فیه فلا یخلو

جزء من جزء الجوهر من العرض فیستغرق العرض جمیع اجزائه ما هو ای لیس ذلک التخلل لماثل لتخلل اللون المتلون کالمکان والمتمکن ای کالتخلل الواقع بین المکان والمتمکن بان یکون بین سطحیهما تماس من غیر امتزاج واستیعاب وانما نفی الشیخ مماثلة تخلل العبد وجود الحق وصفاته عن تداخل المتمکن المکان مع ان الحق سبحانه کما انه منزه عن ان یکون بذاته وصفاته ظرفا للشیٔ او مظروفا له کذلک منزه عن ان یحل شیٔ او یحله شیٔ حلول السریان لان المقصود من هذا التمثیل تصویر کمال الاحاطة والاستیعاب وهو فی الصورة الاولی لا الثانیة او لتخلل الحق وجود صورة ابراهیم ای صورته الوجودیة الروحانیة او الجسمانیة الدنیویة او الاخرویة وفی بعض النسخ ولتخلل الحق بالواو فالواو وبناء علی انه علیه السلام جامع بین التخللین ا وبناء علی ان احدهما یکفی فی وجه التسمیة وکل حکم عطف علی قوله وجود صورة ابراهیم ای ولتخلله کل حکم واثر یصح ظهوره وانتشاؤه من ذلک ای من وجود صورته فی ای موطن کان وذلک بان یتصف سبحانه بذلک الحکم والاثر فی ذلک الموطن وانما قید الحکم بالصحة وما ذکره مطلقا فان لکل حکم یتصف به العبد وتخلله الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصیات الصور الوجودیة یظهر ذلک الحکم به ای بهذا الموطن فالباء للسببیة او بمعنی فی لا یتعداه الی موطن اخر فلا یتخلل فی موطن کل صورة کل الاحکام بل منها فی ذلک الموطن کالاحکام المذمومة مثلا فان موطن ظهورها انما هی النشاة الدنیویة لا یتعداها الی موطن النشاة الروحانیة ولا الی موطن النشاة الاخرویة ففی هذین الموطنین لا یتخلل الحق سبحانه تلک الاحکام المذمومة فانها لا یتعدی موطن النشاة الجسمانیة الدنیویة الیهما ثم نور رضی الله عنه تخلل الحق بوجود العبد واتصافه بصفاته بقوله الا تری ان الحق یظهر من حیث تعینه وتقیده بالظهور فی عین العبد بصفات المحدثات یعنی الصفات التی لا یصح ظهوره سبحانه بها الا فی

هذه النشأة الدنيوية واخبر بذلك الظهور عن نفسه كما قال سبحانه الله
يستهزئ بهم ومكر الله ومرضت فلم تعدنی بصفات النقص وبصفات الذم و
لكن يكون ذلك النقص والذم بالنسبة الى غيره لا اليه سبحانه كما سبق تقرير
ذلك ونور تخلل العبد وجود الحق بقوله الا ترى المخلوق يعنى الانسان الكامل يظهر
بصفات الحق من اولها الى آخرها تخلقا وتحققا سوى الوجوب الذاتى فانه لا قدم
للحادث فيه وكلها اى كل صفات الحق حق اى ثابت للحق سبحانه باعتبار تعين
وجوده بها ولما كان المفهوم من اول الفص الى ههنا ان العبد يتخلل تارة صفات
الحق سبحانه والحق يتخلل تارة صفات العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات
الآخر اراد ان ينبه على ان صفات العبد ايضا راجعة الى الحق فانه بعض من صور تسويته
وكلها حق له اى للمخلوق الذى هو الانسان الكامل كما هى اى صفات المحدثات
حق ثابت للحق وصفاته بعض من صفاته فاشار اولا الى رجوع المحامد اليه بقوله تعالى
الحمد لله اى الحمد الشامل لكل حامدية ومحمودية ملك لله تعالى مختص به لا
يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه عواقب الثناء انتهاء وان كان متعلقا بغيره
ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله
سبحانه واليه يرجع الامر كله فعم اى هذا القول منه تعالى او الامر الراجع اليه
المفهوم من هذا القول ما ذم من الامور وما حمد منها وما ثمه اى فى الواقع
الا امر محمود ومذموم فلا يكون امر فى الواقع الا ويرجع اليه ثم انه رحمه كما ذكر
لتخللين المذكورين فى وجه تسمية الخليل خليلا اراد ان يشير الى ان احدهما نتيجة
باب الفرائض والآخر نتيجة قرب النوافل فقال اعلم انه ما تخلل شيئ شيئا الا كان الشيئ
المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اسم فى متخلل اسم مفعول فالمتخلل
اسم فاعل محجوب اى مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر و

اسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اى الباطن غذاء له اى للظاهر لاختفائه كالغذاء فى الظاهر ويقوى الظاهر به ثم اورد ضمثالا محسوسا للتوضيح فقال كالماء يتخلل الصوفة فتربو اى تزداد الصوفة به اى بالماء وتتسع اى تمتد فى الاطراف فان كان الحق هو الظاهر في نظر العبد المتجلى له بان يراه ظاهرا بالفعل والتاثير ويرى الاحكام والاثار مستندة اليه لا الى نفسه فالخلق يعنى ذلك العبد المتجلى له مستور فيه غير ظاهر بالفعل والتاثير لا يستند اليه الاحكام والاثار فى نظره الا بكونه اله الحق الظاهر فيكون الخلق يعنى ذلك العبد المتجلى له جميع اسماء الحق وصفاته من سمعه وبصره و جميع نسبه من الارادة والقدرة وغيرهما وادراكاته يعنى عله المتعدد بتعدد يتعلقاته وهذه نتيجة قرب الفرائض وان كان الخلق يعنى العبد المتجلى له هو الظاهر بذلك الاستناد فالحق مستور باطن فيه لا يستند اليه شئ فى نظره الا بالالية فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا نتيجه قرب النوافل كما ورد فى الخبر الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم قال اشارة الى قرب الفرائض ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار الى يده ومن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل لا يزال العبد يتقرب الىّ بالنوافل الحديث ثم ان الذات الالهية لو تعرت اى تجردت عن هذه النسب المسماة بالاسماء والصفات اللاحقة للذات بقياسها الى اعيان العالم واستعداداتها لم تكن الها فان الالهية عبارة عن مرتبة احدية جمع هذه لنسب التى هى الاسماء والصفات فلو لم تعتبر هذه النسب لم يبق الا الذات الالهية التى لا يشار اليها بوجه من الوجوه وانتفت مرتبتها التى هى الالهية و هذه النسب احدثتها اعياننا فانه لا تحقق للنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما دخل فى تحققها وان لم يستقل وهذا هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان اعم

من ان یکون ثابتة علمیة او موجودة عینیة فان بعض هذه النسب تلحق الذات بالنسبة الی اعیان الثابتة وبعضها یلحقها بالنسبة الی الاعیان الخارجیة فنحن جعلناه بمألوهیتنا الها ای جعلناه لعبودیتنا وکوننا محل تصرفه بحیث اتصف بالنسب الالهیة واطلاق لفظ المألوه علی العبد خلاف ما یقوله المفسرون من ان الاله بمعنی المألوه وهو المعبود وکانه رحمه الله لاحظ فی الاله معنی التاثیر و التصرف فیما سواه فلاجرم یکون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون لما لاحظوا فیه من استحقاق من سواه لعبادته وعبودیته لا یکون اسم المفعول منه عندهم الا المعبود فلا یعرف الحق سبحانه من حیث مرتبته الالهیة حتی نعرف نحن من حیث مرتبة عبودیتنا ومألوهیتنا ای یمتد عدم معرفته الی حاین وجود معرفتنا انفسنا وینتفی عندها فحین نعرف نحن یعرف هو وقال صلی الله علیه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو صلی الله علیه وسلم اعلم الخلق بالله فالامر علی ما هو اخبر عنه سبحانه وبعد ما عرفت هذا فان بعض الحکماء وابا حامد الغزالی ادعوا انه یعرف الله من غیر نظر فی العالم ای من غیر استدلال به علیه استدلالا بالمؤثر علی الاثر ومن غیر ملاحظة له سواء کان بالاستدلال او بغیره کما فی متصانیفهن وهذا غلط منهم لانه ان کان المراد الثانی فلاشک ان الالوهیة امر نسبی فلا یمکن تعقلها بدون المنتسبین الذین احدهما العالم وان کان المراد الاول فقیل وجه الغلط ان طریق اهل النظر اما الاستدلال بالاثر علی المؤثر او بالمؤثر علی الاثر ولا مؤثر للحق سبحانه لیستدل به علیه فانحصر طریق معرفته فی الاستدلال بالاثر علی المؤثر والاثر هو العالم فلا یعرف من غیر نظر فی العالم والاستدلال علی المرتبة بالمؤثر فیها الذی هو الذات البحت بان تعرف اولا الذات ثم بعض

الصفات کوجوب الوجود مثلا ویفرع علیہ سائر الصفات کما فعلوا ذلک وعلی مجموع
الذات والصفات والآثار واحداً بعد واحد کما صدرت بحسب الواقع فتعرف
مرتبۃ الالوہیۃ من غیر استدلال بالعالم علیہا وان کان لابد فیہ من ملاحظۃ العالم
ویمکن ان یجاب عنہ بان معرفۃ الذات البحت یستدل بہا علی مرتبۃ الالوہیۃ من
غیر نظر فی العالم والاستدلال علیہا غیر معلومۃ بل عدمہا معلوم عند اہل النظر فالحکم
بصحۃ معرفۃ تلک المرتبۃ من غیر نظر فی العالم یکون غلطاً غیر صحیح نعم یصح ذلک فی طریق
اہل الکشف ولذلک قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللہ عرفت الاشیاء حین قیل لہ
بم عرفت اللہ وکانہ الی ذلک یشیر الشیخ حیث یقول نعم نعرف من غیر نظر فی العالم

اا

ای المالوہ الدلیل علیہ ای علی الالہ من حیث ہو الہ ولذلک سمی علما ماخوذا من
العلامۃ التی ہی الدلیل ثم بعد ہذا فی ثانی الحال وفی بعض النسخ فی ثانی حال بدون
اللام ای بعد ان عرفت بمالوہیتک الالہ وتوجہت الیہ بکلیتک تنفتح عین بصیرتک بنور الکشف
ویعطیک ہذا الکشف الواقع فی مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسہ باعتبار صور
تعیناتہ وتقیداتہ کان عین الدلیل علی نفسہ باعتبار مرتبۃ اطلاقہ فان کل
تعین بالضرورۃ مسبوق بلاتعین وکذلک ہو بخصوصیاتہ التعینیۃ عین الدلیل
علی نسب الوہیتہ فان خصوص کل تعین یقتضی نسبۃ خاصۃ وصفۃ معینۃ وان
العالم عطف علی قولہ وان الحق عطف تفسیر یعنی ویعطیک الکشف ان العالم بجمیع
حقائقہ الموجودۃ فیہ لیس الا تجلیہ الوجودی بالفیض المقدس فی صور اعیانہم
الثابتۃ التی یستحیل وجودہا ای وجود تلک الاعیان بدونہ ای بدون ذلک التجلی
الوجودی فالاعیان الموجودۃ لیست الا صور تجلیاتہ سبحانہ فیہا ولا فرق بینہا وبین
الحق الا بالتقیید والاطلاق والمقید عین المطلق من وجہ فہو سبحانہ عین الدلیل

على نفسه وكذلك يعطيك الكشف انه يعني العالم يتنوع انواعا مختلفة ويتصور بصور
اليا اي يقبل صورا متباينة بحسب تنوعات حقائق هذه الاعيان الثابتة المتنوعة
بحسب تنوعات نسب الالوهية وبحسب تنوعات احوالها فهو سبحانه باعتبار تنوعات
ظهوره في صور العالم دليل على نسبة الوهيته كما كان من حيث نفس تجليه فيها دليلا
على نفسه **اعلم** ان الشهود في هذا الكشف ليس الا الحق سبحانه بتجلياته المختلفة
المتنوعة بحسب اختلافات المجالي وتنوعات المرائي فيشهد وجود الحق الواحد بسبب
انصباغه باحكام المجالي والمرائي متعددة متكثرة وهذا الشهود على نوعين احدهما
ان يشهد المشاهد الوجود الحق في اعيان الموجودات الخارجية وهي مظاهر للحق
موجودة في اعيانها ظهر الحق بها وفيها بحسبها نحوا من الظهور وضربا من التجلي
وثانيهما ان يشهد المشاهد الوجود الحق في مجالي الاعيان الثابتة ومرائيها وهي غير موجودة
في اعيانها بل هي على عدمها الاصلي ووجودها العلمي ظهر الوجود الحق بها مختلف الصور
فعلى هذا يكون المراد بوجودها في قوله يستحيل وجودها بدونه ظهور احكامها واثارها في وجود
الحق لا وجودها في نفسها فانها ما شمت رائحة الوجود في كشف هذا المشاهد و
هذا الكشف كما نبهنا اولا انما يحصل لنا بعد العلم به سبحانه منا انه اله لنا مؤثر
فينا باسمائه الوجودية ونحن عبيد له متأثرون عن تلك الاسماء محتاجون اليها وجودا
وبقاء فانا لو لم نعلم بالالوهية كيف يتيسر لنا التوجه اليه بالكلية المفضي الى ذلك
الكشف والاطلاع ثم يأتي بعد هذا الكشف الكشف الآخر وهو كشف مقام الفرق
بعد الجمع ويسمى جمع الجمع باعتبار انه يجمع الجمع مع الفرق فيظهر لك صورنا
فيه اي في الحق سبحانه ومرآة وجوده فيظهر بعضنا لبعض في مرآة الوجود الحق
فيعرف بعضنا بعضا ويتميز اي يفترق بعضنا عن بعض بحيث يقع بينهما رابطة
معرفة على طبق التعارف والتناكر الواقعين في عالم الارواح موافقين لما كان في

استعدادتنا فی الحضرۃ العلمیۃ واذا عرف بعضنا بعضاً سواء کانت ھذہ المعرفۃ
فی مقام الفرق قبل الجمع او بعدہ فمنا من یعرف ان فی مرأۃ الوجود الحق وقعت ھٰذہ
المعرفۃ لنا بنا ای لبعضنا ببعض وھٰؤلاء ھم ارباب الکشف الثانی الذی ھو مقام
الفرق بعد الجمع ومشھودھم صور الاعیان الثابتۃ وامثلتھا فی مرأۃ الوجود الجمع
من غیر انتقالھا من العلم الی العین ولکن اثرت فی مرأۃ الوجود الحق من حیث
قبولھا وصلاحیتھا لاثارتلک الاعیان صوراً وامثلۃ بحسبھا الجاھل موجودات
عینیۃ ومنا من یجھل تلک الحضرۃ التی وقعت فیھا ھٰذہ المعرفۃ المتعلقۃ
بنا بان یعرف بعضنا بعضا وھی حضرۃ الوجود الحق التی ھی کالمرأۃ لنا فھم یرون صور
الفرق ویعرفونھا متمیزاً بعضھا عن بعض ولکن لا یعرفون انھا ظھرت فی مرأۃ وجود
الحق وھٰؤلاء ھم المحجوبون الجاھلون بالامر علی ما ھو علیہ ولھٰذا استعاذ رحمہ
اللہ عن حالھم فقال اعوذ باللہ ان اکون من الجاھلین وبالکشفین معاً ای بمقتضی
کل واحد من ھٰذین الکشفین علی انفرادہ فمعنی المعیۃ اشتراکھما فی ھٰذا
الحکم لا عدم استقلال واحد واحد منھما ما یحکم الحق تعم علینا الا بنا لا بل
نحن نحکم علینا بنا اما بالکشف الاول فلانا فیہ تجلیات الوجود الحق المتعینۃ بمقتضیات
اعیاننا الثابتۃ فالحاکم علینا بالوجود وتوابعہ ھو الحق سبحانہ بتلک التجلیات لکن
کما تقتضیہ اعیاننا فلا یحکم علینا الا بنا بل ھٰذا الحکم ایضا مما نطلبہ بلسان
استعداداتنا فمتی لم نحکم علیہ تعالی باجراء الاحکام علینا لم یجرھا علینا فبالحقیقۃ
نحن نحکم علینا بنا واما بالکشف الثانی فلانا فیہ صور اعیان ظھرنا فی مرأۃ
الوجود الحق ولا تظھرنا ھٰذہ المرأۃ الا کما تقتضیہ اعیاننا فھو لا یحکم علینا بالظھور
حکماً الا بنا بل نحن نطلب منہ بلسان استعداداتنا ان یحکم علینا بھٰذا الحکم
فبالحقیقۃ نحن نحکم علینا بنا ولکن ھٰذا الحکم فی ھاتین الصورتین لا یکون

الا فيه اى فى الحق ومراة وجوده المطلق فاتا ما لم نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد لم يجر علينا احكامنا واحوالنا ولذلك قال تعالى فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين الذين لم تنكشف لهم حقيقة الامر على ما هو عليه اذ قالوا يوم القيمة للحق تعالى لم فعلت بنا كذا وكذا او اجريت علينا اعمالا مخصوصة ادّتنا الى هذه الشدائد وذكروا امورا مما لا يوافق اغراضهم فيكشف لهم على البناء للمفعول او الفاعل وارجاع الضمير الى الحق عن ساق اى عن امر شديد يدشاق وهو ان ذلك من مقتضيات اعيانهم على خلاف ما توهموه وهو اى الساق هو الامر الذى كشفه العارفون اى علموه ظاهرا مكشوفا هنا اى فى الدنيا فيرون اى المحجوبين ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه حال الحجاب انه فعله بهم مما لا يوافق اغراضهم ويرون ان ذلك اى ما ادعوه انه فعله بهم منتشئ منهم اى من اعيانهم الثابتة واستعداداتهم الغيبية الازلية وقابلياتها الوجودية الابدية فانه ما فعل بهم الا كما علمهم وما علمهم الا على ما هم عليه فى حال ثبوت اعيانهم فتندحض حجتهم اى تبطل حجة المحجوبين على الله تع وتبقى الحجة لله تعالى البالغة عليهم فان قلت اذا كان عين الممكن قابلا للشئ ونقيضه لكان فائدة قوله فلو شاء لهداكم اجمعين ظاهرة وهى ان ترجيح احد النقيضين انما هو بمشية الحق واختياره وان كان نسبتهما الى عين الممكن واحدة واما اذا كان عين الممكن يقتضى قبول احد النقيضين دون الاخر ولا يمكن ان يتخلف منه مقتضاه فما فائدة قوله فلو شاء لهداكم اجمعين اى بالمعنى المستفاد منه قلنا قوله لو شاء لو فيه حرف امتناع لامتناع اى يدل على امتناع التالى لامتناع المقدم ففائدة الاية امتناع هداية الكل لامتناع تعلق مشيته سبحانه بها وانما يمتنع تعلق مشية الله تعالى بها لان الاعيان متفاوتة لاستعداد بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها وعلمه سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا على ما هى عليه

فى انفسها ومشيته تابعة للعلم فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت الهداية تعلقت مشيته بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم يتعلق مشيته بهدايتها ولا يمكن خلاف ذلك فى نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه بقوله ولكن عين الممكن قابل للشئ ونقيضه فى حكم دليل العقل وذلك لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه فى نفسه واى الحكمين المعقولين الذين جوزهما العقل وقع فلا محالة ذلك الحكم هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته فى المرتبة العلمية ومعنى قوله لهداكم لبين لكم الامر على ما هو عليه فى نفسه فيصير معنى الاية امتناع بيان الامر على ما هو عليه لكل احد لامتناع تعلق مشيته سبحانه ثم بين رحمه الله امتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر لكل احد بقوله وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر فى نفسه على ما هو عليه لان عين بعض الممكنات لا يقتضى ذلك الفتح فلا يتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذى يقتضى عينه ان يتعلق المشية ببيان الامر له ومنهم الجاهل الذى لا يقتضى عينه ذلك ثم ذكر رحمه الله نتيجة هذه المقدمات بقوله فما شاء اى من الازل الى الان هداية الجميع فما هداكم اجمعين ولا يشاء اى من الازل الى الابد ايضا هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين ابدا وكذلك اى مثل قوله لو شاء قوله ان يشاء المختص بزمان الاستقبال فى قوله تعالى ان يشأ يذهبكم وامثاله فى افادة امتناع امر لامتناع المشية فهل يشاء اى هل تعلق مشيته المستفادة من قوله ان يشاء لما افاد امتناع تعلقها به هذا ما لا يكون اى هذا الامر لا يكون ابدا الان مقتضى الاعيان لا تتبدل فمشيته احدية التعلق لا يتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله وهى نسبة اى وذلك لان المشية نسبة تابعة للعلم لا تتعلق الا بما يقتضى العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة للمعلوم

لا يتعلق به الا على ما هو عليه فى نفسه والمعلوم انت واحوالك وانت لم تتغير عما كنت عليه فى حال ثبوتك ولما كان المتوهم ان يتوهم ههنا ان للعلم تأثيرا فى المعلوم فيمكن ان تسند مقتضيات الاعيان الى العلم بها لا الى انفسها دفعه بما يتفرع على تبعيته للمعلوم اعنى قوله فليس للعلم اثر فى المعلوم بل للمعلوم اثر فى العلم وفى بعض النسخ فى العالم والاول انسب فيعطيه اى اثر للمعلوم فى العلم ان يعطيه من نفسه ما هو عليه فى عينه فيجعله مطابقا تابعا له فى هيئة التطابق ولما كان المفهوم المتبادر من قوله فلو شاء لهداكم اجمعين تساوى نسبتى الهداية وعدمها الى جميع المخاطبين وترجيح احد الجانبين بمحض مشيته سبحانه لامتناع تعلق المشية بهداية الجميع كما ذكره رحمه اعتذر بقوله وانما ورد الخطاب الالهى بحسب ما تواطأ اى توافق عليه المخاطبون المحجوبون المقيدون بطور العقل وبحسب ما اعطاه النظر العقلى ما ورد ذلك الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر على طبق ما يعطيه الكشف لعدم وفاء استعداد ادات الكل بذلك ولذلك كثر المؤمنون المصدقون بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الالهية وقل العارفون اصحاب الكشوف الفائزون بادراك المراد منها على ما هو عليه وما منا الا له مقام معلوم مرتبة معينة فى علم الله تعالى لا يتعداها ولا يتجاوز عنها فمن كان مقامه مضيق العقل يبقى ابدا محبوسا فيه ومن كان مقامه متسع الكشف يترقى دائما فى مدارجه ومراقيه وهو اى المقام المعلوم ما كنت اى مقام كنت متلبسا به فى حال ثبوتك فى الحضرة العلمية ثم ظهرت متلبسا به فى وجودك العينى الخارجى مطابقا لما فى الحضرة العلمية وهذا اى ظهورك فى وجودك بما كنت به فى ثبوتك انما يصح ان ثبت ان لك وجودا على ان يكون وجود الحق سبحانه مرآة للاعيان والظاهر فيها الاعيان فان ثبت ان الوجود للحق لا لك بان يكون الاعيان مرائى وجود الحق فيكون

الظاهر هو وجود الحق والاعيان التي هي كالمرائي له فالحكم بخصوصيات الاحكام والآثار لك اي الحاكم
بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة فانت الحاكم بلا شك لكن في وجود الحق وعليه بها فقد اخذ
الحق تعالى منك علمه بك اذ ثبت عندك انك الموجود بالوجود الفائض بان يكون وجود الحق مرآة للاعيان
كما سبق ويكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والآثار فالحكم ايضا لك اي الحاكم بها على وجودك انت
من حيث عينك الثابتة بلا شك فالحكم في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك وان كان الحاكم
الحق واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك وعلى احوالك لا ايجاد حكم واثر
لا يقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك الثابتة للحق فانه لا
حكم للمطلق بخصوصيات الاحكام عليك في وجودك العيني لا عليه الا من حيث ظهوره فيك
واتحاده بك فلا تحمد في المحامد الا نفسك ولا تذم في المذام ايضا الا نفسك فان كل ما يصدر منك من
المحامد والمذام انما هو مما يقتضيه عينك وتطلب من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل المحامد و
المذام راجعة اليك وما يبقى للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال عينك
لان ذلك اي افاضة الوجود له اي للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود له في حد ذاته
كيف يفيض الوجود على غيره فانت غذاءه بالاحكام حين اختفيت فيه واعطيته
احكامك وذلك اذا كان الوجود المشهود هو الحق سبحانه والاعيان مرايا له و
هو غذاءك بالوجود حين اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المغتذي واعطاك
احكامه وذلك اذا كان الموجود هو الاعيان ووجود الحق مرآة لها فتعين عليه ما تعين
عليك فكما انت غذاء له فهو ايضا غذاءك وكما انك تحكم عليه فهو ايضا يحكم عليك
فالامر تارة صادر منه ايجادا وايجابا متوجها اليك وتارة صادر منك بلسان
الحال والقول والفعل متوجه اليه ولما ثبت المشاركة بين الحق سبحانه وبين
العبد اراد ان يبين ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول لتكليفه
اياك ولكنه ما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه يعني ما كلفك

الحق سبحانه الا بما قلت له بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من الاستعداد كلفته به فبالحقيقة ما كلفك الا نفسك فالجار والمجرور فی قوله بحالك وقوله بما انت متعلق بالقول لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم مختص بك شعر فيحمدنی باضافة الوجود علیّ وباظهار كمالاتی بها اولا وبالثناء علیّ بكلامه حين يثنی علی عباده علی اختلاف درجاتهم ثانيا وبالسنة عباده ثالثا واحمده بجميع السنتی القولية والحالية والفعلية ويعبدنی ای يطيعنی فيما اطلب منه بلسان حالی و استعدادی من الوجود وتوابعه واعبده شكر العبادته لی وعبادتی له فی الظاهر اقامة حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفی الباطن قبول تجلياته الذاتية والاسمائية فكان اطلاق العبادة علی الحق سبحانه بناء علی المشاكلة والا فالشيخ كما يعلم من مؤلفاته من الادباء المتمكنين لا المغلوبين ففی حال ای حال تجليه علیّ فی المراتب الالهية اقربه وفی حال ای حال تجليه فی الاعيان الكونية اجحده وانكره لاتصافها بما ينافی المرتبة الالهية وكان هذا بلسان حال المحجوبين والا فصاحب الشهود يراه فی كل شيئ ويقربه فيعرفنی فی جميع المواطن وانكره ای لا اعرفه فی بعضها النكرة ضد المعرفة وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا وانكرته واستنكرته كله بمعنی فقوله انكره اما بفتح الكاف من النكور او بكسرها من الانكار بمعناه لا بمعنی الجحود وفی بعضها ای لا اعرفه وبعد ما انكره اعرفه برفع الحجب فاشهده شهودا عيانيا فی المجالی التفصيلية فانی ای من اين يتصف بالغنی مطلقا وانا اساعده واسعده ای انصره واعينه فی ظهور كمالاته الاسمائی فثبوت الغنی له انما هو باعتبار الكمال الذاتی لا مطلقا لذلك الاسعاد والمساعدة الحق اوجدنی فاعلمه فی نفسی وهو اشارة الی مرتبة الكمال فاوجده بعد ما اعلمه فی نفوس الطالبين واسرار المريدين صورة مطابقة لما هو عليه فی العين وذلك اشارة الی مرتبة التكميل ولا يبعد

ان يقال معنى اوجده اجعله متمثلا بين عيني في العبادة وبذلك جاء الحديث
النبوي اعني قوله اعبد الله كأنك تراه قال الشيخ كأنك اشارة الى موطن الخيال
وفي بعض النسخ كذلك الحق بالكاف اي كما اساعده واسعده اوجدني الحق
سبحانه فاعلمه واوجده بي اي بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدني
لاسعده في ظهور الكمال الاسمائي الذي عمدته العلم والمعرفة جاء الحديث القدسي
المشهور مبنيا لنا على غاية ايجاده ايانا وهو كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لاعرف وتحقق في مقصده الذي هو هذه الغاية وهي معرفته سبحانه
والعلم به ولما كان للخليل عليه الصلوة والسلام هذه المرتبة التي بها سمي خليلا
وهي تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية تخلل الرزق ذات المرزوقين
بحيث لا يبقى فيه شيء الا تخلله لذلك اي لكونه صاحب تلك المرتبة سن القرى
الذي من لوازمه ايصال الرزق الى المرزوقين وجعله اي الخليل ابن مسرة الجبلي
وكما قال الشيخ رحمه الله في الفتوحات من اكبر اهل الطريق علما وحالا وكشفا
مع ميكائيل للارزاق اي لايصال الارزاق الى المرزوقين قال الشارح الجندي
رحمه الله الحملة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون في قوله تعالى و
يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اربعة منهم الملائكة واختلف فيهم وفي
الانبياء الذين معهم ايضا فجعل ابن مسرة ابراهيم مع ميكائيل عليه السلام ملك الارزاق
وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين فاذا تخلل الرزق الذي هو الغذاء للمرزوق ذات المرزوق
بحيث لا يبقى فيه شيء في المرزوق شيء من الاجزاء الا تخلله الرزق فان الغذاء بسبب
هذا التخلل المستوعب يسري في جميع اجزاء المتغذي كلها وما هنالك اي في
الجناب الالهي اجزاء لتنزهه وتنازهه وتقدسه عن التركيب فلا بد ان يتخلل
الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهية والمراتب الربانية المعبر عنها بالاسماء

فانها لذلك الجناب بمنزلة الاجزاء للمغتذی به فیظهر منصوب معطوف علی یتخلل
ای لابد ان یتخلل الخلیل جمیع المقامات والاسماء فیظهر بها ای بتلك المقامات و
الاسماء التی تخللها الخلیل واتصف بها ذاته جل وعلا فی مظهریة الخلیل وجواب
لما قوله اما قوله لذلك من القرآن وهو تاکید لعلیة مدخول لما الجوابیة وجوابه قوله فلابد ان یتخلل
بها فنحن معشر المتخللین جمیع المقامات و الاسماء الالهیة تخلل الرزق اجزاء المرزوق مظاهر له سبحانه ثم
ظهرت فینا ذاته متلبسة بتلك الاسماء و المقامات کما ثبتت و تحققت دلتنا الکشفیة الوجدانیة الدالة له
علی ما قلنا ونحن باعتبار اعیاننا الوجودیة العینیة مظاهر لنا ایضا باعتبار اعیاننا الثابتة
فان مظهریتنا للذات الالهیة و اسمائها انما هی بواسطة مظهریتنا
لاعیاننا الثابتة فان الذات الالهیة انما تجلت اولا بصور اعیاننا الثابتة ثم بواسطتها
بصور اعیاننا الخارجیة ولیس له مظهر کامل تام المضاهاة مع الظاهر فیه سوی
کونی ای الکون الجامع الذی هو باعتبار جمعیة حقیقة آدم و باعتبار تفصیله
حقیقة العالم وانما اضافه الی نفسه لانه تمام حقیقة الکلیة فنحن من حیث
اعیاننا الموجودة فی العین مظاهر له ای للحق سبحانه کنحن من هذه الحیثیة متلبس
بنا من حیث اعیاننا الثابتة بالمظهریة فکما نحن من هذه الحیثیة مظاهر لاعیاننا
الثابتة کذلك نحن من هذه الحیثیة مظاهر لوجود الحق سبحانه ویمکن ان
یتکلف ویقال کلمة بناء فی الاصل ممدودة خففت لضرورة الشعر کالاناء فی
البیت الاخیر والمراد به المظهر فان المظهر للظاهر مثل بناء یسکن فیه فقوله نحن
مبتدأ و بناء خبره والکاف فی قوله کنحن لافادة تشبیه الحق تعالی باعیاننا الثابتة
فی کون ذواتنا الخارجیة مظاهر لکل واحد منهما یعنی نحن باعیاننا الموجودة فی
العین للحق سبحانه بناء ای مظهر کما لاعیاننا الثابتة فی العلم فکما ان اعیاننا الثابتة
ظاهرة فی اعیاننا الموجودة فکذلك الحق سبحانه ظاهر فیها هذا الوجه و

ان لم يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الايطاء عن القافية وعدم المناسبة بين قوله نحن له ونحن بنا فان المناسب ان يقال فنحن به اونحن لنا اوكنحن بنا كما وقع فى بعض النسخ وكانه تغير من بعض المتصرفين لتحصيل تلك المناسبة فلى وجهان اى جهتان حيثيتان هو وانا اى احدهما هويته الغيبية المطلقة وثانيهما انانيتى العينية الشخصية اللاحقة اياها فمن الوجه الاول انانيتى مستهلكة فى هويته من غير امتياز بيننا فلا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثانى يحصل الامتياز ويظهر الربوبية والعبودية وليس له انا بانا اى ليس له سبحانه انانية تقييده وتخرجه عن الاطلاق بسبب تقييده بانانيتى المقيدة الشخصية ولكن فى اى فى انانيتى مظهره اى ظهوره فيلحقه انانيته بسبب ظهوره فى انانيتى ولكنه ليس منحصرا فيها فان المطلق يظهر فى المقيد مقيدا من غير تقييد به ويجوز ان يكون المظهر اسم مكان وكلمة فى تجريدية مثلها فى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فنحن له كمثل اناء بكسرة الهمزة يعنى نحن بانانيتنا المقيدة مثل الاناء لهويته المطلقة فهى ظاهرة فينا فتعينه بنا كتعين ما فى الاناء بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندى شعر يقولون لون الماء لون انائه انا الان من ماء انا بلا لون والله يقول الحق بلسان عبده فى بيان الحقائق فلا انكار عليه اذ انكلم بمثل هذا المقال وهو يهدى السبيل الموصل الى فهمها و قبولها لمن يشاء من الخلائق فلا اختيار لمن اتخذ طريق الهداية او الضلال۔

فص حكمة حقية فى كلمة اسحقية

وصف رضى الله عنه هذه الحكمة بالحقية لان اسحق جعل ما راٰه ابوه عليهما السلام فى حضرة الخيال حقا ثابتا فى الحس حيث استسلم للذبح وهذا اختصت به ثم انه رضى الله عنه اورد هذه الحكمة تلو الحكمة المهيمية لان للحكمة المهيمية نسبة الى المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه الحكمة متعلقة بعالم المثال الذى

هو تلو عالم الارواح فداء نبی مصدر مضاف الی مفعوله یقال فداه و فاداه اذا
اعطی فداه فانقذه وهو مبتداء خبره ذبح ذبح الذبح الاول بفتح الذال مصدر والثانی
بکسرها ما یتهیاء للذبح وجعل بعضهم الفداء بمعنی المفدی مبتداء والذبح بکسر
الذال مضافا الی مثله خبره واراد بالذبح المضاف الکبش وبالمضاف الیه اسحق وعلی
التقدیرین فالجملة اما خبریة او استفهامیة بتقدیر الاستفهام للتعجب وذهب
بعضهم الی ان الفداء خبر مبتداء محذوف ای نفسی فداء نبی وقوله ذبح بکسر الذال
فیهما ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله بقربان ای لان یتقرب به الی الله تعالی
متعلق اما بالذبح ان کان مذکورا تصریحا او بما یفهم من الذبح الاول والثانی واین ثواج
الکبش الثواج بضم الثاء المثلثة صوت الغنم من نوس انسان والنوس صوت سوق
الابل یقال نست الابل ای سقته یعنی این مرتبة الثواج الذی هو من خواص
الکبش وهو صوت طبیعی له من مرتبة النوس الذی هو من خواص الانسان و
من جملته الحمد المشتمل علی الفاظ فصیحة ومعانی دقیقة والحان لطیفة فکما
بین خاصیتهما من التفاوت الظاهر فکذلک بین ذاتیهما فاین الکبش من الانسان
فکیف یکون فداء له والفداء ینبغی ان یساوی المفدی عنه اعلم انه ذهب الی کون
الذبیح اسحق علیه السلام طائفة کثیرة من السلف والیهود قاطبة وذهب الاکثرون
الی انه اسمعیل علیه السلام والشیخ رضی فیما ذهب الیه معذور فانه بمقتضی مبشر ته
مامور وعظمه ای الکبش الله العظیم حیث جعله فداء النبی عظیم عنایة به ای
بالکبش او بنا معشر بنی ادم ویدخل فیه النبی صلعم دخولا اولیا لا ادری بای میزان وفی
النسخة المقروة علی الشیخ رض وفی بعض النسخ لم ادر من ای میزان ای لم ادر من ای
میزان وقع من میزان عنایة الله بنا او من میزان عنایته بالکبش وانما جعل
عنایته سبحانه میزانا اذ بعنایته تعرف مقادیر الاشیاء ومراتبها کما یعرف بالمیزان

زانها ولا شك ان البدن جمع بدنة بالفتحتين وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم
من الكبش قيمة ولهذا صارت عوضا عن سبعة من الضحايا وقد نزلت اى انحطت
هي بل ذبحها عن ذبح كبش لقربان لانه جعل فداء عن نبي دون البدن وبه تقرب
الى الحق دونها فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبيش انما صغره مع وصفه
بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة الى المفدى عنه الذي عبر عنه بقوله عن خليفة
رحمن يعني اسحق ولما استغرب رحمه الله في الابيات السابقة جعله فداء لنبي رفيع
القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب فقال الم تدر ان الامر
اى امر الوجود فيه اى في ذلك الامر مرتب اى واقع على ترتيب خاص وفاء اى كمال
وتمامية لبعض الامور الموجودة لارباح اى لاجل كسب ربح الشرف فان الارباح بكسر
الهمزة كسب الربح يقال تجارة مربحة اى كاسبة الربح ونقص وعدم تمامية لبعض
اخر منها لخسران اى لخسران ذلك الكسب والحاصل ان بين الموجودات تفاوتا او
ترتبا في الشرف والخسة فقوله مرتب خبر ان وقوله وفاء مع ما عطف عليه فاعل له وهو مبتدأ وخبر
خبره والجملة خبره او نقول معناه ان امر الشرف والخسة فيه اى في الكبش مرتب اى واقع في مرتبة خاصة
فيها وفاء تمامية لكسب ربح الشرف بالنسبة الى بعض هؤلاء الاناسي الحيوانيون فان الكبش اشرف منه
ونقص وعدم تمامية لخسران ذلك الكسب بالنسبة الى بعض اخر وهو النبات والجماد
فانهما اشرف من الحيوان الذي من جملته الكبش ثم شرع رحمه الله في بيان
مرتبته بقوله فلا خلق من المولدات اعلى من جماد فانها باسرها مفطورة على معرفة
الله كشفا وشهودا بحسب الذات واعلاها في هذه المعرفة الذاتية الفطرية
الجماد فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك كمال القيادة
لله تعالى وثباته تحت تصرفاته وبعده اى بعد الجماد دونه نبات على قدر متنوع يكون
بحسب نوعه لظهور قوة النموفية واوزان اى اقدار معينة بتعين صنفي ا

شخصی بحسب اضنافه واشخاصه فان الوزن ایضا هو القدر والمرتبة یقال فلان لا وزن له عند السلطان ای لا قدر له ولا قیمة عنده وانما کان النبات بعد الجماد دونه لانه زاد فیه علی اصل الفطرة الجمادیة القوو ذلك نوع تصرف طبیعی یضاف الیه فبقدر هذا التصرف الاضافة ینقص معرفته من معرفة الجماد فانه اذا کان صاحب معرفة وشهود لا یبعد ان یصیر شهود هذا التصرف والاضافة حجابا علی شهوده الحق تعالی وذو الحس یعنی الحیوان بعد النبت ودونه لزیادة الحس والحرکة الارادیة فیه واضافتهما الیه فبقدرهما ینقص معرفته لما عرفت فی النبات والکل ای کل من الجماد والنبات والحیوان عارف بخلاقه وجوده کشفا ای معرفة کشف وایضاح برهان کشفی لا برهان نظری فان ذلك من خواص الانسان وحمل الکلام علی ان کون الکل عارفا بخلاقه معلوم لنا کشفا وایضاح برهان لا یلائم البیت الاتی اعنی قوله واما المسمی ادم الذی لیس له من الادمیة الا اسم وهو الانسان الحیوان فمقید بعقل وفکر ومشوب بالوهم ان کان من اهل النظر او قلادة ایمان ان کان من اهل التقلید الایمانی فینقص معرفته من معرفة سایر الحیوانات لزیادة الاثار النفسیة والتصرفات العرضیة من الفکر والتقلید وغیرهما فبقدرها ینقص معرفته من سایر الحیوانات فظهر من هذا ان الکبش وان کان ادنی واخس من النبات والجماد لکنه اعلی واشرف من الاناسی الحیوانیین فبهذا العلو والشرف یستاهل ان یکون فداء لانسان شریف بذا ای بما ذکرنا من بیان مراتب المولدات قال سهل یعنی سهل بن عبد الله التستری قدس الله تعالی سره والمحقق کانا من کان مثلنا فی القول بهذا فانا یعنی سهلا ونفسه وایاهم یعنی سایر المحققین المماثلین لهما فی هذا القول بمنزل احسان ومقام مشاهدة فیعرف ویشاهد الامور علی ما هی علیه فمن شهد الامر الذی قد

شهدته يقولى بقولى فى خفاء واعلان اى فى السّر والعلانية ولا تلتفت قولا يخالف
قولنا من اقوال المحجوبين من اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر الذين
لا علم لهم بالبواطن ولا تبذر السمراء يعنى الحقايق الذى هو غذاء القلب و
الروح كالسمراء يعنى الحنطة للجسم فى ارض عميان يعنى فى ارض استعداد هؤلاء
الطوائف الذين لا يبصرون الحق ولا يشاهدونه فى جميع الاشياء هم اى هؤلاء
العميان هم الصم عن استماع الحق والبكم عن الاقرار به الذين اتى بهم اى ذكرهم
جامعين لهذه الاوصاف الثلثة لاسماعنا النبى المعصوم عن تهمة الكذب
صلى الله عليه وسلم فى نص قران يريد قوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يرجعون اعلم
ايدنا الله واياك لادراك الحقائق على ما هى عليه ان ابراهيم الخليل على نبينا وعليه
الصلوة والسلام قال لابنه اسحق عليه السلام انى ارى فى المنام انى اذبحك و
المنام حضرة الخيال المقيد الذى من شانه ان يعبر عن الصور المتمثلة فيها الى
المعانى المقصودة منها فلم يعبرها ابراهيم عليه السلام اى لم يتجاوزها الى المعانى
المقصودة من الصور المرئية فيها لما تعوذ به من الاخذ عن عالم المثال المطابق فكلما
اخذ منه لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع من غير تعبير فلما شاهد عليه السلام
صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مامور به من غير تعبير وتاويل فتصدى له وكان
كبش ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المنام لمناسبة واقعة بينهما وهى الاستسلام
والانقياد فكان مراد الله سبحانه به الكبش لا ابن ابراهيم فصدق ابراهيم الرؤيا
ى حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة مطابقة للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض
لمقدماته ففداه اى ابن ابراهيم ربه لينقذه من الذبح وذكر الفداء ههنا انما هو من جهة وهم ابراهيم ع
وظنه والا لم يكن فداء حقيقة بالذبح العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله وهو
اى ابراهيم عليه السلام لا يشعر بذلك التعبير لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة

تفصیله والتفصیل فی هذا المقام علی ما یفهم من کلام الشیخ وشارحی کلامه ان ابراهیم الخلیل صلوات الله علیه کان قبل هذا المنام معودا بالاخذ عن عالم المثال الذی من شأنه ان تطابق الصور المرئیة فیه الصور الظاهرة فی الحس من غیر اختلال فلا حاجة فیه الی التعبیر فلما تحقق الفناء فی الله بالکلیة اقتضی ذلک الفناء فی الله ترقیه من هذا المشهد بان یشاهد الامور فی مراتب هی اعلی من مرتبة المثال او فی نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غیر توسط امر آخر اراد سبحانه ان یظهر فی الحس صورة تحققه بالفناء هی ذبح الکبش وان یرقیه عن هذا المشهد فاراه فی المنام ذبح الکبش ولکن فی صورة ذبح ابنه وستر علیه المقصود منه واوقع فی وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود بعینه بناء علی ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فی وهمه من ذبح ابنه فتصدی له وانقاد له ابنه فظهر سر کمال استسلامهما وانقیادهما لله تعالی فجعل سبحانه الذبح العظیم فداء لابنه وانقذه من الذبح فتحقق ما کان مراد الله من منامه وهو ذبح الکبش لیکون صورة حیثیة تحقق ابراهیم بالفناء فیه وحصل له الترقی عن مشهده المعتاد فان الصورة المرئیة لم تکن من عالم المثال بل فاض هذا المعنی علیه من مرتبة اخری فوق عالم المثال وانبعث من قلبه وصورته متخلیة بتلک الصورة وعلم ذلک الترقی ایضا حیث وقع منه ذبح الکبش لا ذبح ابنه ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیة الله سبحانه ابراهیم الخلیل علیه السلام ولیس فیه شائبة سوء ادب من الشیخ رضی الله عنه بالنسبة الی ابراهیم علیه السلام وکتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه علی الهامش فی هذا المقام هذا کلام زخرفه الشیخ ولا اراه حقا بل کله صادر عن سوء ادب احسن محامله ان یقال انه صدر عنه فی حال کونه مغلوبا والحق فی ذلک والله اعلم ان ابراهیم علیه السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح بمعنی انه اضجع ابنه واخذ المدیة وامرها

على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله انى ارى فى المنام انى اذبحك اى رايت انى مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه فى اليقظة ماراه فى المنام ووطن هو وابنه للانقياد لذلك فلما اتم العزم وجد مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتداركه الله تعالى برحمته باعطاء الذبح لينبح فداءه فوقع ماراه بعينه ولم يكن رؤياه وهما وخيالا حاشا منصب الخلة عن مثل هذا الخطاء والله ولى التوفيق والعجب من هذا الفاضل بل من كل معترض على الشيخ رضى الله عنه فى هذا الكتاب فان ماذكره الشيخ فى مفتتح الكتاب من مبشرة أريتها وان ما اورده فى هذا الكتاب ما حدّه له رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه فان ذلك يعود الى النبى صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد ان ذلك افتراء وكذب او سهو وخطاء فالاعتراض عليه ذاك لا هذا وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على احواله و مقاماته ومكاشفاته مما ادرجه فى هذا الكتاب وسائر مصنفاته فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال المقيد محتاج الى علم اخر يسمى بعلم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة فى حضرة الخيال بازائه وهو معرفة المناسبات التى بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التى تظهر تلك الصور فى خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغيرها مما له مدخل فى التعبير فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى اشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة الى شخص واحد فى زمانين او مكانين وبكمال هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت حال المعبرين فى الاصابة والخطاء فى التعبير

الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر فى تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطات بعضا فسأله رسول صلعم ابوبكر ان يخبره بما اصاب فيه وما اخطا فلم يفعل صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان ابوهريرة يحدث ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى رأيت ظلة ينطف منها السمن و

العسل وارى الناس يتكففون فى ايديهم فالمستكثر والمستقل وارى سببا واصلا من السماء الى الارض فاراك يا رسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ به رجل من بعدك فعلا ثم اخذ به رجل آخر فعلا ثم اخذ به رجل آخر فانقطع به ثم وصل له فعلا فقال ابو بكر يا رسول الله بابى انت وامى لتدعنى فلاعبرها فقال عبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته واما المستكثر والمستقل فهو المستكثر من القرآن والمستقل منه واما السبب الواصل من السماء الى الارض فهو الحق الذى انت عليه تاخذ به فيعليك الله تعالى ثم ياخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده فيعلو به ثم ياخذ به رجل آخر بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو اى رسول الله صلى الله عليه وسلم لتحدثنى اصبت ام اخطات فقال النبى صلى الله عليه وسلم اصبت بعضا و خطات بعضا فقال اقسمت بابى انت وامى يا رسول الله لتحدثنى ما الذى اخطات فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا تقسم هذا حديث متفق على صحته وقال الله تعالى لابراهيم عليه السلام حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اى جعلت ظاهرها صادقا مطابقا للواقع بالاقدام على مقدماته وما قال الله تعالى له اى لابراهيم عليه السلام صدقت فى الرؤيا بالتخفيف اى ما قال له صدقت فى رؤياك حيث حكمت انه اى المرئى فيها هو ابنك حقيقة لانه ما عبرها بالتخفيف والتشديد بل اخذ بظاهر ما راى من غير تعبير والرؤيا تطلب التعبير فى اكثر الصور فلا ينبغى ان تحمل على ظاهرها على سبيل القطع ولذلك اى لطلب الرؤيا التعبير قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون معنى التعبير بل معنى العبور اللازم له الجواز من صورة ما راه الى امر آخر هو المراد بها فكانت البقرات العجاف التى راها العزيز فى منامه سنين فى المحل اى القحط والغلاء والبقر السمان سنين فى الخصب اى السعة فلو صدق فى الرؤيا اى لو كان ابراهيم عليه السلام صادقا فيما حكم به ان المرئى فى رؤياه هو ابنه لذبح ابنه لانه راى

انه كان يذبحه وانما صدق الرؤيا اى جعلها صادقة فى ان ذلك المرئى عين ولده فتصدى لذبحه وما كان ذلك المرئى عند الله الا الذبح العظيم متمثلا فى صورة ولده ففداه اى الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم وانما سماه فداء لما وقع فى ذهن ابراهيم عليه السلام من ان المرئى هو ابنه ما هو اى ليس هو فداء فى نفس الامر عند الله فصور الحس اى ادرك الحس الذبح بالكسر اى صورته المحسوسة حتى ذبحه او صور الحس اى حاسة البصر الذبح فى الحس المشترك وصور الخيال فهل الذبح فى المنام ابن ابراهيم فلو راى ابراهيم الكبش بصورته فى الخيال لعبره الكبش غالبا بابنه او بامر آخر يكون مرادا بتلك الصورة ثم قال تعالى ان هذا اى تصوير الكبش بصورة ابنه لهو البلاء المبين اى الاختبار الظاهر يعنى بلوته اى اختبرته يعنى الاختبار فى العلم فان الحق سبحانه اختبر ابراهيم عليه السلام انه هل يعلم ما يقتضيه غالبا موطن الرؤيا من التعبير ام لا يعلم وانما اختبره لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا تمثل فيه معنى يطلب التعبير غالبا فغفل ابراهيم عليه السلام عما يستحقه موطن الخيال فما وفى الموطن حقه وصدق الرويا لهذا السبب كما فعل تقى بن مخلد الامام صاحب المسند فى الحديث سمع فى الخبر الذى ثبت عنده انه عليه السلام قال من رانى على ما انا عليه من الحلية فى النوم حقيقة فقد رانى فى اليقظة اى حكما اى لرويتى فى النوم حكم رويتى فى اليقظة فيما سياتى فان الشيطان لا يتمثل على صورتى وانما لم يتمثل الشيطان بصورته لمضل

ية والتشبيه

ومخلوق للاضلال فلو كان لتمكن من التمثل بصورته عليه السلام لاختل امر الهداية فان قلت لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثل بصورته عليه السلام ان تكون صورته المثالية عينه عليه السلام لا غيره لجواز ان يتمثل بصورته ملك او روح انسان او معنى من المعانى كشرعه وسننه وغير ذلك مما له نسبة اليه ن تكون سنة الله تعالى سبحانه جارية بان لا يتمثل بصورته وحليته

علیه السلام شیٔ اصلاً تعظیماً لشانه ویکون تخصیص الشیطان بالذکر لا فهام ینفی تمکنه من التمثل بصورته علیه السلام لما لا یخفی وجهه فراٰه ای النبی صلی الله علیه وسلم تقی بن مخلد وسقاه النبی صلی الله علیه وسلم فی هذه الرؤیا لبنا فصدق تقی بن مخلد رویاه بعد ما استیقظ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رویاه لکان ذلک اللبن علما تمثل بصورة اللبن فان اللبن کما انه یغذی الابدان ویربیها من اول الفطرة الی اخرها کذلک العلم یغذی الارواح فی جمیع احوالها فحرمه الله ای تقی بن مخلد علما کثیرا علی قدر ما شرب ثم قاء من اللبن وکان الاحری بحاله ان یعبر اللبن بالعلم ولا یستقیٔ وان اورث له ذلک زیادة طمانینة بصدق ذلک الخبر الا تری رسول الله صلی الله علیه وسلم اتی فی المنام بقدح لبن قال فشربته حتی خرج الری من بین اظافیری ثم اعطیت فضلی عمر قیل ما اولته یا رسول الله قال اولته العلم وما ترکه لبنا علی صورة ما راٰه لعلمه بموطن الرؤیا وما یقتضی من التعبیر ولما انجر الکلام الی ذکر رویة النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام اراد ان یحقق ان المرئی ما هو فقال وقد علم ان صورة النبی صلی الله علیه وسلم التی شاهدها الحس عند حیوته صلی الله علیه وسلم انها فی المدینة مدفونة فقوله انها اما بکسر الهمزة علی ان تکون مع اسمها وخبرها خبرا لان المفتوحة او بفتحها علی ان تکون تکرارا لها لبعد وقع بینها وبین خبرها وعلم ایضا ان صورة روحه ای روح النبی صلی الله علیه وسلم ولطیفته الروحانیة ما شاهدها احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانیة مطلقا من احد ولا من نفسه فانها من المجردات التی لیس من شانها ان یشاهدها الحس بل انما یدرکها العقل باثارها کل روح من الارواح بهذه المثابة ای لیس من شانه ان یشاهد الحس فیتجسد ای یتمثل له ای للرائی روح النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام بصورة جسده المطهر المکرم حال کون تلک الصورة کما مات علیها ای مماثلة للصورة التی مات علیها

النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرم بالخاء المعجمة والراء المهملة من الخرم وهو القطع اي لا يقطع منه اي ممات عليه شئ فهو اي ماراٰه في المنام محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه الظاهر في صورة جسدية اي مثالية فان الجسد في اصطلاح هذه الطائفة يطلق غالبا على الصورة المثالية تشبه الصورة المدفونة في المدينة لا يمكن للشيطان ان يتصور اي يتمثل بصورة جسده المثالي المماثل لجسمه المطهر صلى الله عليه وسلم عصمة من الله تعالى في حق الرائي ان يلتبس الامر ولهذا من راٰه بهذه الصورة الجسدية المشابهة لصورته المدفونة في المدينة ياخذ عنه جميع ما يامره به او ينهاه عنه او يخبره كما كان ياخذ عنه عليه السلام في الحيوة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اي يوجد منه اللفظ الدال عليه اي على ما ياخذه منه من نص او ظاهر او مجمل او ما كان اي او اي شئ كان من اقسام اللفظ بلا تعبير ولا تاويل فان اعطاه اي النبي صلى الله عليه وسلم الرائي شيئا في المنام فان ذلك الشئ المعطى هو الذي يدخله التعبير في بعض الصور فان خرج ذلك الشئ في المنام في الحس كما كان في الخيال بعينه فتلك الرؤيا لا تعبير لها وبهذا القدر الذي هو قسم من الرؤيا جازم وعليه اعتمد ابراهيم الخليل عليه السلام وبقي ابن مخلد مع ان رؤياهما لم يكن من هذا القسم بل كانت من القسم الذي يطلب التعبير ولما كان للرؤيا هذان الوجهان اي التعبير وعدمه وعلمنا الله تعالى فيما فعل بابراهيم من اذيته الكبش بصورة ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها اولا واعطائه الفدية ويتمكنه من ذبحها ليعلم المراد اخرا وما قال له من قوله يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا لا صدقت فيها الادب يعني ادب موطن لرؤيا وهو عدم القطع بظاهرها وتعبيرها بالمراد منها اذا دل دليل على عدم ارادة ظاهرها وكلة الامر فيها الى الحق سبحانه ليظهر على الرائي ان المراد بها اما ظاهرها بلا تعبير او امر اخر تعبيره به وانما وقع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة اي لان مقام النبوة مع جلالة قدرها

ورفعة شانها يعطى ذلك الادب ويستند عيبه فكيف مقام المتابعة التى دونها وقوله علمنا فى روٴيتنا الحق تعالى جواب لما اى كما كانت الروٴيا تحتمل وجهين التعبير وعدمه وعند ظهور الدليل على عدم ارادة ظاهرها يتعين التعبير علمنا فى روٴيتنا الحق تعالى فى موطن الروٴيا فى صورة يردها الدليل العقلى ان تعبر تلك الصورة بالحق المشروع اى بالحكم الحق الثابت الذى شرعه الحق سبحانه اما فى حق حال الرائى او المكان الذى راٰه فيه او ما يعبر فى حقه صورة الحق بالحق المشروع فيهما اى الرائى والمكان معا او غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر فى العبارة ان يقال او فى حقهما معا وكانه عدل الى الضمير المفرد بتاويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روى ان بعض الصالحين راٰى الحق فى المنام فى دهليز بيته فلطمه فى وجهه فعبر بانك اخللت بالحكم الشرعى فى اخذ دهليز بيتك ففحص عن ذلك فاذا هو وقف مسجد بيع بغصب فان لم يردها اى روٴية الحق الدليل العقلى ابقيناها على ما رايناها كما ترى الحق فى الاٰخرة بتحوله فى الصور سواء من غير فرق فللواحد اى للحق المتجلى فى مقام احديته بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة واستعداداتها الرحمن المتجلى عليها بالفيض المقدس للترتب اثارها عليها فى كل موطن من المواطن من الصور جمع صورة ما يخفى كالروحانيات وما هو ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الى ما رايته من تلك الصور هذا المرئى هو الحق تعالى قد تك صادقا باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئى امر اٰخر غير الحق انت عابر اى متجاوز من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر الى جهة الكثرة والمغايرة بينهما وما حكمه الذى هو تجليه الوجودى منحصرا فى موطن دون موطن ولكنه سبحانه بالحق اى بتجليه بالوجود الحق للخلق سافر اى كاشف للخلق ومظهر اياهم بكشف حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة اذا ما تجلى للعيون الحسية او الخالية التى من شانها الاقتصار على التشبيه فى صور حسية او مثالية

ترده عقول ناقصة مقتصرة على التنزيه غير مهتدية بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين التنزيه والتشبيه وذلك الرد انما هو ببرهان اى بسبب برهان عليه تثابر وتواظب تلك العقول ما ينتج تنزيهه تعالى عما ينبئ عن التشبيه وتقبل اى تجليه للعقول في مجلى العقول اى في مجلى يرتضيه العقول وهو مقام التنزيه ويقبل الخيال في المجلى الذى يسمى خيالا فما يقبله العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال ترده العقول الشهود الصحيح النواظر اى شهود النواظر المشار اليه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهى التى تشاهد الحق سبحانه فى المجالى كلها حسية كانت او مثالية او عقلية يقول ابو يزيد رضى الله عنه فى هذا المقام اى مقام هذا الكشف التام والشهود العام لو ان العرش وما حواه اى من السموات والارضين وما فيهما مائة الف الف مرة وقع فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس اى بذلك فى علمه اى العارف وقلبه بها لحقارتها بالنسبة الى سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب غير متناهية لانه باطلاقه مقابل لاطلاق الحق الغير المتناهى وليس للمتناهى قدر محسوس بالنسبة الى غير المتناهى وهذا الذى ذكرناه من قول ابى يزيد وسع ابى يزيد اى بيان وسعه وتصوير سعة قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر فى عالم الاجسام وقياسه اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فان لها ايضا هذه النسبة الى سعة قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال رضى الله عنه مترقيا عما قال ابو يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده روحانيا كان او جسمانيا مما وجد ويوجد الى الابد فان الموجودات بالفعل فى كل زمان متناهية يقدر اى يفرض انتهاء وجوده ولو كان مستحيلا وانما قدر ذلك لان غير المتناهى لا يحاط مع العين الموجدة له اى التى هى واسطة فى ايجاده وهى الحق المخلوق به المشار اليه بقوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وقع فى زاوية من زوايا

قلب العارف سواء کان ابویزید او غیره ما احسن بذلک حال کونه حاصلا فی علمه
منطویا فی مابین معلوماته ونبه رضی الله عنه بهذا القید علی ان المراد بعدم الاحساس
به ان لا یکون له قدر محسوس لا نفی العلم ثم استدل رضی الله عنه علی ما قال بقوله
فانه قد ثبت بما قال تعالی لا یسعنی ارضی ولا سمائی ووسعنی قلب عبدی المؤمن ان
القلب وسع الحق وذلک لاستعداده وتجلیاته الذاتیة والاسمائیة الغیر المتناهیة
واحدا بعد واحد ومع ذلک لا یتصف بالری ای لا یقنع بما یحصل له فلو امتلاء ای القلب
بالحق لانتهاء استعداداته وامتلائها بما یرد علیه من صور التجلیات
ارتوی وقنع بما یرد علیه ولکنه لا یمتلی ولا یرتوی لان کل تجل یرد علیه
یورث له استعدادا وتعطشا الی تجل اخر لکن الی غیر النهایة فاین هو من الامتلاء
والارتواء واذا لم یمتل ولم یرتو فکل ما فرض متناهیا لم یکن له قدر محسوس بالنسبة الی
استعداداتها الغیر المتناهیة وقد قال ذلک ای ما ذکر من عدم اتصاف القلب بالری
ابو یزید رضی الله عنه فی قوله الرجل من یتحسی بحار السموات والارض ولسانه خارج
یلهث عطشا وقوله شربت الحب کاسا بعد کاس فما نفد الشراب وما رویت ولقد
نبهنا علی هذا المقام بقولنا یا خالق الاشیاء یعنی معدد اعیانها الثابتة فی العلم ومفیض
الوجود علی تلک الاعیان فی العین فی نفسه ای فی ذاته انت لما تخلقه جامع اما بحسب
مرتبة الجمع فلکون الاعیان الثابتة والخارجیة مندرجة مندمجة فیه بالقوة واما
بحسب مرتبة الفرق فلانه سار فی الکل وبهذه السرایة بجمعها تخلق علما وعینا ما لا
یتناهی کونه ای وجوده الی حد لم یبق شیئ فیک متعلق بخلق ای فی ذاتک فانت الضیق
فان خلقک ایاه عبارة عن ظهورک بصورته وتقیدک بجسمه والتقید ضیق بالنسبة
الی الاطلاق الواسع لعدم تقید ظهورک بشیئ دون شیئ بل یسع جمیع المقیدات او انت الضیق
باعتبار احدیتک الذاتیة التی لا مجال للثنویة فیها اصلا الواسع باعتبار تجلیاتک الاحدی

الجمعي في الكل لوان ما قد خلق الله مالاح بقلبي فجره الساطع فيه تقديم وتاخير اي لوان ما
قد خلق الله بقلبي اي متلبس به متمكن فيه مالاح فجرها وخبر ان مقدر بقرينة اللاحق
اي لوان ما قد خلق الله بقلبي مالاح بقلبي فجره اي فجر ما خلق الله يعني نور وجوده
الساطع عن مرتبة خفاء العدم من وسع الحق الغير المتناهي فاضاق عن خلق منناه
فكيف الامر اي امر سعة القلب يا سامع ثم ذكر رضي الله عنه مسئلة غريبة يفهم منها
سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله مالا
وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام اي الشامل كل انسان والعارف الكامل المتصرف في الوجود
مع اشتراكه مع الكل في ذلك فله خصوص مرتبة في الخلق وهو انه يخلق بهمته اي
بتوجهه وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الايجاد حين تحققه بالاسم الخالق ما يكون
له وجود من خارج محل الهمة يعني النفس والخيال احترز بذلك عن خلق اصحاب
السيمياء والشعبذة فانهم يظهرون صور الكن في خيالات الحاضرين وهي محل الهمة منهم
بخلاف العارف المتصرف فانه يخلق بهمته ما يخلق من الصور قائما بنفسه كسائر
الموجودات العينية ولكن لا تزال الهمة اي همة العارف تحفظه ولا يؤدها اي لا يثقلها حفظه
اي حفظ ما خلقه فمتى طرا على العارف غفلة عن حفظ ما خلق بهمته فلا يشاهده ولا يحضر معه
عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه وهي حضور العارف معه الا ان يكون العارف لسعة
قلبه قد ضبط جميع الحضرات الخمس الكلية التي هي حضرة المعاني وحضرة الارواح
وحضرة المثال المطلق وحضرة المثال المقيد وحضرة الحس والشهادة وهو لا يغفل
مطلقا اي والحال انه ليس من شانه ان يغفل غفلة مستوعبة لجميع الحضرات
بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة
بالحضرات ظهر ذلك الخلق بصورته الخاصة له في كل حضرة وصارت الصور تحفظ
بعضها بعضا بسراية جمعية همته من كل صورة الى سائرها فاذا غفل العارف

من حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها اى فى
تلك الحضرة من صور خلقه التى فى تلك الحضرات انحفظت جميع الصور فى جميع
الحضرات بحفظ تلك الصورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها وعدم غفلته عنها
لما لا بد له من حضرة يشهدها لان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر احد
مع واحدة منها لا فى العموم اى عموم الخلائق ولا فى الخصوص اى خصوصهم فان غاب
العارف من حضرة فلا بد له ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل عن جميع الحضرات
مطلقا ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه مطلقا ومثال ذلك ما اذا خلق
العارف بجمعية الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا صورتا محسوسة وحفظها بدوام
شهودها والحضور معها حسا فمتى طرأ عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت
هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحس ولم تبق لان شرط بقائها انما هو حضور العارف
معها حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وكان
عارفا بحضرة الحس وحضرة المثال والخيال وارتباط بعضها ببعض وسريان جمعية همته
من بعضها الى بعض فانه ح وان غفل عن حضرة الحس وعن شهود صورة مخلوقة وموجودة فيها
لكنه يشهده فى حضرة الخيال او المثال مخلوقا موجودا فيحفظه فتنحفظ بصورته الخيالية صورته
الحسية ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات ان
الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم فى ذلك الموضع لامر
يرونه فيه مصلحة وقربة تركوا شخصا على صورة رجل منهم لا يشك احد ممن ادرك
رؤية الشخص انه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو شخص روحانى يتركه بدله بالقصد
على علم منه ومنها ايضا ما هو مشهور عن بعض هذه الطائفة انه حضر فى آن واحد فى
اماكن مختلفة اودخل بيتا مقفلة الابواب مسدودة الكوى وخرج عنه الى
امثال ذلك من الخوارق وقد اوضحت هنا سرا وهو عروض الغفلة للعارف

عن بعض الحضرات لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا السران يظهر لما فيه اى
في ظهور ذلك السر من رد دعوتهم انهم الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما
ابدا والعبد لا بد له ان يغفل عن شيئ دون شيئ وفي وقت دون وقت فمن حيث الحفظ
لما خلق له ان يقول انا الحق لان خلق ما خلق وحفظه لما انما هو من حيث كونه حقا لا
من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظها اى ليس حفظ العبد لصورة ما خلقه مما ثلا
من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين الحفظين ومن حيث ما
غفل العبد اى من حيث غفلته عن صورة ما وعن حضرتها وعدم حفظه لما خلق
فقد تميز العبد من الحق تميزا ظاهرا من وجهين احدهما عروض الغفلة له وثانيهما
عدم انحفاظ مخلوقه هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ واما على تقدير بقاء الحفظ فهو
وان اشار الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين لكنه اعاده مرة اخرى
لزيادة تفصيل فقال ولا بد ان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور لحفظ صورة واحدة
منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا حفظ لما خلق بالتضمن اى حفظ صورة ما
خلق في حضرته انما وقع في ضمن حفظ صورة اخرى في حضرة اخرى وحفظ الحق لما
خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه مسئلة اخبرت من جانب
الحق تعالى انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الوقت
وفريدته فاياك ان تغفل عنها وعلل رضي الله عنه الوصية بعدم الغفلة عن هذه
المسئلة بقوله فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة اى صورة ما
خلقته مثلها اى حالها وشانها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه اى في شانه
ما فرطنا في الكتاب من شيئ واذا لم يفرط فيه من شيئ فهو الجامع للواقع في الماضي والحال وغير
الواقع في الماضي والحال الذي يقع الى الابد في الاستقبال فكذلك تكون تلك الحضرة
جامعة للصور الواقعة فيها وللصور الغير الواقعة فيها الواقعة في سائر الحضرات

فانها كالاثر من الحضرات التي فوقها فتعرف بها كما يعرف المؤثر بالاثر وكالمؤثر بالنسبة الى الحضرات التي تحتها
فيعلم بها كما يعرف الاثر بالمؤثر او نقول الحضرات كلها صور للحقائق الالهية وكل واحدة منها متحدة مع
سائرها من حيث تلك الحقائق فمعرفة كل واحدة منها على ما هي عليه تستتبع معرفة الباقية فالحضرة
الخاصة التي يحضر معها العارف مثلها مثل الكتاب الذي لم يفرط فيه من شيء ولا يعرف
معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفريط في الكتاب من شيء ومماثلة
الحضرة الخاصة التي يحضر معها العارف لذلك الكتاب الا من كان قرآنا في نفسه
جامعا للحضرات كلها تحقيقيا واجدا احكامها في ذاته وانما يعرف من كان قرآنا في
نفسه ما قلناه فان المتقي الله يعني المتحقق بحقيقة الاتقاء الحائز بالتحقق بها مرتبة الجمعية
القرآنية فان حقيقة الاتقاء هي اتخاذ العبد الحق سبحانه وقاية لذاته وصفاته و
افعاله باتصافها اليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد وليست الجمعية القرآنية
الا ذلك يجعل الله له فرقانا اي نورا في باطنه فارقا بين الحقائق التي من جملتها ما
قلناه فلاجرم يعرفه وهو اي الفرقان الذي يجعله الله للمتقي مثل ما ذكرناه في هذه
المسئلة اي واحد من جزئياته ما ذكرناه فيما يتميز اي في معنى يتميز به العبد من
الرب وهذا الفرقان ارفع فرقان لان الفرق اما بين الحقائق الالهية والكونية او بين الحقائق الالهية
فقط بان تميز بعضها عن بعض وبين الحقائق الكونية كذلك ولا شك ان الفرق الاول ارفع مرتبة
من الاخيرين فانه لو لم نفرق بين الحق والخلق لادى ذلك الى مفاسد كثيرة بخلاف الاخيرين فوقتا
اي في مقام الفناء في الله يكون العبد الكامل ربا بلا شك لانها جهة عبوديته في ربوبيته ووقتا اي في
مقام البقاء بعد الفناء يكون العبد الكامل ايضا عبدا محضا من غير شائبة ربوبية فيه بلا افك في ادعاء عبديته
فانه اذا كان فيه شائبة ربوبية فادعاء عبديته افك فان كان ذلك العبد عبدا محضا من غير شائبة ربوبية فيه كاملا قائما
بربه كان بالحق اي بسبب ظهور الحق فيه وفنائه في الحق تعالى واسعا في عيشة من غير ضيق فيها فانه لا يطالب
بشيء حتى يقع في ضيق بالعجز عن الاتيان به وان كان ربا كان في عيشة ضنك اي ضيقة لانه يطالب

بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها فيقع في ضنك وضيق فمن كونه عبدا يرى اى يبصر عين نفسه من غير ان يرى للخلق معه علاقة مطالبة وتتسع الامال منه بلا شك يعني يقع امال الاملين اى اصحابها في سعة من كونه عبدا اى من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا لا يطالبه الاملون بشيء بل يطالبون الحق سبحانه فيظفرون بما مولاتهم فيقعون في سعة من حصولها بخلاف ما اذا كان ربا فانهم طالبوه باشياء لم يظفروا بها فوقعوا في ضيق ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك بفتحها وهو القوة والمراد به الملكوت بقرينة الملك وقوله من حضرة الملك والملك بيان للخلق كله ويعجز عما طالبوه بذاته اى يكون ذلك العجز منشا عن ذاته فان العجز والضعف من لوازم ذات الممكن لذا ترى خفف ترى لاستقامة الوزن بعض العارفين به اى بالحق او بهذا الحكم يبكى لعدم تمكنه من الاتيان بما يطالب به فكن عبد رب لا تكن رب عبده اى عبد الرب فتذهب عن مقام العبودية الى مقام الربوبية او تزول وتضمحل حال كونك متلبسا بالتعليق في النار اى نار الحرمان من انجاح امال الاملين والسبك اى متلبسا بالسبك اى الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات اخر غير ذلك وليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه وبالله التوفيق +

فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية

انما وصف الحكمة المنسوبة الى اسمعيل ع بكونها علية لما شرف الله تعالى اسمعيل به من قوله وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك دليل على علو الهمة ولانه كان مرضيا عند ربه وذلك مقام عال ولانه كان وعاء للوجود المحمدى المعتلى على الموجودات كلها ولما كان اسحق من ولد ابراهيم عليه السلام ابا لانبياء كثيرين واسمعيل ابا لخاتم الانبياء وللخاتم التاخر في الوجود وان كان متقدما في الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية

عن الاسحقية وحيث كان المذكور فى شانه عليه السلام صفتين صفة العلو و
صفة الرضاء ومحتدهما من الجناب الالهى نسبتان الواحدة الذاتية والجمعية
الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله احدى بالذات اى لا كثرة فيه
من حيث ذاته وانما قال احدى لا احد مبالغة فى احديته كالاحمرى لانها صفة
سلبية لا تقتضى معنى زائدا على الذات فاحديته بحيث ليس فيه اثنينية الصفة
وللموصوف كل بمجموعه اذا لوحظ متقيد بالاسماء وهذه هى المرتبة الالهية المستجمعة
لجميع الاسماء والصفات والتميز بين هاتين المرتبتين انما يكون بحسب التعقل فحسب
واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة الصرفة التى ليس فيها شائبة كثرة اصلا و
كل موجود فماله من الله احدية جمع الاسماء الا الاسم الذى هو ربه خاصة منه انتشات
عينه الثابتة وبه ظهرت فى مراتب الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه ترتيب احواله
فيها واليه معاده كما انه منه مبدؤه فيستحيل ان يكون له اى لكل موجود الكل اى
كل الاسماء الداخلة تحت المرتبة الالهية الا الانسان الكامل فان له احدية جمع
الاسماء هذا اذا اريد بالاسماء كلياتها واما ان حمل الاسماء على معنى اعم بحيث يشمل
الاسماء الجزئية المتشخصة بعض المربوبات ايض فلا حاجة الى هذا الاستثناء الا انه
فيما سياتى نوع نبوة منه[له] واما الاحدية الالهية اى احدية مسمى الله نعم فالواحد
فيها مع بقائها على حالها قدم بان يكون له منها جزء وحصة تقدم عليه لانه لا يقال
لواحد منها شئ جزء كان او حصة ولا لآخر منها شئ كذلك لانها لا تقبل التبعيض
تجزية كان او تخصيصا لانها ليست الا اعتبار اسقاط الاعتبارات كلها ولا بد فى
صيرورتها حصصا او اجزاء من اعتبار صحة انضياف الامور الخارجة اليها وانضمامها
الى الامور الداخلة فيها وكل ذلك ينافى الاحدية والحقيقة المطلقة الالهية لا تتجزى
ولكنها تتخصص ففى كل شئ حصة منها فهى بكليتها سارية فى الكل من غير تجزية

له اس عبارت سے پیشتر متن کے بعض نسخوں میں یہ شعر ۱۶۸ لکھا ہے سے فکل مخص اسم وهو به ذالك الاسم جسم وقلبه
لیکن بعض نسخوں میں یہ شعر نہیں ہے۔ اسی بنا پر مولوی جامی رح نے اس شعر کو نہیں لیا۔

فاحديته بمجموع يعنى اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية مسمى الله بمجموع اى بمجموع اسماء فصلت فى المرتبة الواحدية كله اى كل ذلك المجموع مندمج فيه بالقوة اما اندماجه فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه بالقوة فلانه اذا اخرج ذلك المجموع من القوة الى الفعل انقلبت الاحدية واحدية فقوله احديته مبتدا وبمجموع خبره وكله مبتداء اخر وبالقوة خبره والجملة صفة لمجموع والسعيد عند ربه من كان عند ربه مرضيا وما ثمه اى فى الوجود الا من هو مرضى عند ربه لانه اى المربوب هو الذى يبقى عليه اى على الرب ربوبيته اى ربوبية الرب اذ لولا المربوب لعدم الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقى على المربوب ربوبية الربه او ربوبية المربوب اى وجوده وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقاء دليل على رضى الرب عنه اذ لو لم يرض بوجود المربوب وماله وما يصدر عنه لما ابقاه فهو اى المربوب مرضى عنده اى عند ربه مرضى فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد فى الموضعين بقوله عند ربه لان للمربوب سعادتين احديهما سعادته بالنسبة الى ربه واخريهما سعادته بالنظر الى نفسه واحواله فالاولى كونه بحيث يتاتى عنه ما خلق له ويظهر فيه احكام ربه على وجه يرضى به ولا يخفى ان كل موجود مرضى سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوة الا بالقياس الى رب مربوب اخر لو لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهرية احكامه كما سيشير رضى الله تعالى عنه الى هذه الشقاوة فيما بعد والثانية كونه على حالة يتنعم ويتلذذ بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار ينقسم الى السعيد والشقى وبهذه السعادة و الشقاوة حكمت الشريعة الحقة ولا يشتمل هذه السعادة كل مربوب الا على ما ذهب اليه الشيخ رضى الله عنه والحكم على المربوب بالرضى مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى فلذلك قيدنا السعيد بما قيدنا وهذا اى لان المربوب هو الذى يبقى على الرب ربوبيته قال سهل يعنى الشيخ الامام سهل بن عبد الله التسترى رضى الله عنه ان للربوبية سرا

وهو ای ذلک السر انت من حیث انک مربوب فان المربوبیة سر الربوبیة ضرورة ان کل واحد من المتضائفین لازم للاخر واللازم سر الملزوم یظهر منه یخاطب کل عین موجودة بالوجود العینی فقوله وهو انت ان کان من کلام الشیخ رضی الله عنه فهو الظاهر کما یشهد به کلام الفتوحات حیث قال یقال ظهروا عن البلد ای ارتفعوا عنه وهو قول الامام للالوهیة سر لو ظهر لبطلت الالوهیة فقوله یخاطب بصیغة الغیبة علی اسناد الفعل الی لفظ انت تجوزا وان کان من کلام سهل رضی الله عنه فان امر ظاهر لو ظهر ای لو زال بذلک السر عن الوجود فی الصحاح هذا امر ظاهر عنک عاره ای زائل لبطلت الربوبیة ضرورة زوال احد المتضائفین وبطلانه بزوال الاخر وبطلانه و یمکن حمل کلام الامام علی ظاهره بحمل الظهور علی معناه المشهور کما تدل علیه مقابلته للسر و براد بسر الربوبیة انه ای الرب هو الذی ظهر بصورة المربوب فتحققت نسبة الربوبیة فلو ظهر هذا السر بظهور الرب بوحدته الحقیقیة لبطلت الربوبیة لان فی الربوبیة لابد من الاثنینیة فادخل علیه لو فی هذه الشرطیة وهو حرف امتناع لامتناع ای یدل علی امتناع امر وهو ههنا بطلان الربوبیة لامتناع امر اخر هو زوال سر الربوبیة وهو ای ذلک السر الذی هو کل عین موجود لا یظهر ای لا یزول عن الوجود بل یمتنع زواله عن الوجود بالکلیة وان زال عن بعض المراتب فلا تبطل الربوبیة بل یمتنع بطلانها لامتناع ظهور سر الربوبیة وزوالها لانه لا وجود لعین مربوبیة هی سر الربوبیة الا بربه ای الا بربوبیة ربه فوجودها مشروط بربوبیته والعین المربوبة المشروط وجودها بربوبیة الرب موجودة دائما فالربوبیة التی هی شرط وجودها لا تبطل دائما ضرورة دوام عدم بطلان الشرط بدوام وجود المشروط وقوله دائما ظرف للنفی لا للمنفی ولما فرغ رضی الله عنه عما وقع فی البین من کلام سهل رضی الله عنه وبیان معناه رجع الی ما کان بصدده فبعد ما ذکر اولا ان کل مربوب مرضی بقوله وکل مرضی محبوب بالنسبة الی من هو راضی عنه ومحب

لان كل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب فكل ما يفعل المرضى محبوب ومعلوم انه كما كان
كل مرضى محبوبا كذلك كل محبوب مرضى فكله اى كل ما يفعل المحبوب مرضى له
وحيث كان تفرع هذه النتيجة على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القائلة
بان كل محبوب مرضى وهى قد طويت عن البين فبقى فى النتيجة نوع خفاء بينهما بما
يعمها وغيرها فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهى محل
لظهور الفعل لا الفاعل فاطمانت اى سكنت العين الممكنة عن ان يضاف اليها
فعل على وجه الفاعلية فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها والمراد
برضاها حسن قبولها الظهور تلك الافعال وتمكينها ربها من اظهارها فيها وكذلك
كانت مرضية تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته
فانه وفى فعله وصنعته اى اعطاهما بالتمام والكمال حق ما هى عليه اى حق ما
هذه الصنعة عليه عند تقدير الفاعل ومشيته اياها من مراتب التمامية والكمال
وحيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير واثنه لارجاعه الى ما هو اقرب
منهما ثم ايد رضى الله عنه ما ادعاه من ان الحق سبحانه وفى فعله وصنعته حق ما
هى عليه بقوله تعالى اعطى كل شيء بالشيئية الوجودية خلقه اى ما قدر له فى مرتبة
شيئيته الثبوتية من الاحكام والاثار الكمالية ثم هدى اى بين انه اعطى كل شيء
خلقه فلا يقبل ذلك الشيء النقص عما قدر له ولا الزيادة عليه فكان اسمعيل عليه
السلام بعثوره واطلاعه على ما ذكرناه من كون الكل ذاتا وفعلا مرضيا لله سبحانه
وانه وفى فعله وصنعته حق ما هى عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة
احوال يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وبامثاله كان عند ربه مرضيا وكذا اى كما ان
اسمعيل عليه السلام عند ربه مرضى كذلك كل موجود عند ربه مرضى ولا يلزم اذا
كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند

رب عبد اخر وسعیدا عنده فلا یلزم ان یکون عبد المضل مرضیا وسعیدا عند رب عبد الهادی او بالعکس اذ کل واحد منهما سعید [illegible] الی ربه شقی بالنسبة الی رب الاخر ولیست هذه السعادة والشقاوة ما حکمت به الشریعة فان عبد الهادی سعید مطلقا بحکمها وعبد المضل شقی مطلقا وانما قلنا لا یلزم ان یکون المرضی عند ربه مرضیا عند رب اخر لانه ای کل موجود ما اخذ الربوبیة الا من کل مجموعی وهو احدیة جمع اسماء الربوبیة لا من اسم واحد بعینه لیلزم ان یکون المرضی عند ربه مرضیا عند رب اخر لاتحاد ربیهما فما تعین له ای لکل موجود من ذلک الکل المجموعی الا ما یناسبه وما یناسب استعداده من الاسماء المخصوصة فهو ای ذلک المتعین ربه ولا یاخذه ای الرب احد من حیث احدیته الذاتیة بل من حیث جمعیة الالهیة ولهذا ای لعدم تعین الرب لکل احد من مجموع الاسماء الا ما یناسبه لا الذات من حیث احدیتها منع اهل الله التجلی فی الاحدیة ای حکموا بامتناع التجلی فی مرتبة الاحدیة فان التجلی نسبة تقتضی اثنینیة المتجلی والمتجلی له المتغائرین ذاتا او اعتبارا وهی تنافی الاحدیة وهذا المجمل ما فصله رضی الله عنه بقوله فانك ان نظرته به کما فی قرب الفرائض بان یرتفع المراد بضمیر التاء وهو انت عن البین ولم یکن احد طرفی نسبة التجلی فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك بان تکون انت الناظر کما فی قرب النوافل فزالت الاحدیة بك وان نظرته به وبك بالجمع بین الاعتبارین کما فی قربی الفرائض والنوافل معا فزالت الاحدیة علی هذا التقدیر ایضا وانما زالت الاحدیة فی الصورتین الاخیرتین لان ضمیر التاء فی نظرته یعنی المراد به فیهما من حیث لم ترتفع عن البین بالکلیة ما هو عین المنظور المشار الیه بضمیر الهاء فان الناظر فیهما العبد والمنظور الرب فلا بد فی شیء من هذه الصور الثلث من وجود نسبة ما اقتضت امرین ناظرا ومنظورا متغائرین بالذات او بالاعتبار فزالت

الاحدية في كل صورة وان كان الحق لم ير الا نفسه بنفسه في الصورة الاولى معلوم
انه في هذا الوصف اي رؤية نفسه بنفسه في الصورة الاولى ناظر
من وجه ومنظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحدية ايضا
فالمرضي لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اي بالنسبة الى جميع الارباب بل
يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة الى ربه فقط الا اذا كان جميع ما يظهر به الى
المرضي من فعل الرب الراضي اي رب كان من الارباب بحيث لا يشذ شيء منها
محققا فيه اي في المرضي كالانسان الكامل فانه احدية جمع مظهريات جميع الارباب
وافعالها فيكون مرضيا وسعيدا على الاطلاق لا من وجه دون وجه فتفضل اسمعيل
عليه السلام على غيره من الاعيان يعني اعيان الاناسي الكاملين وغيرهم بما نعته
الحق به ونص عليه من كونه عند ربه مرضيا اي مطلقا فانه سبحانه ما نص على
ذلك في حق غيره وكذلك كل نفس مطمئنة مستقرة على اكتساب مراضي الحق
فضلت على غيرها من الانفس بتنصيص الحق على كونها مرضية حيث قيل لها يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الذي هو موطنك الاولى فيكون ذهابك اليه رجعة
فما امرها الحق سبحانه في هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذي ناديها بقوله
يا ايتها النفس المطمئنة ودعاها بقوله ارجعي الى ربك اليه لتعرفه فعرفته من
الكل اي من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله واثاره راضية مرضية
اي ارجعي الى ربك راضية منه مرضية له فادخلي في عبادي المختصين
بي بدلالة ياء الاضافة من حيث ما لهم هذا المقام اي مقام العبودية المختصة
فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره
والا لم يكن عبدا مخلصا لربه مع احدية العين اي احدية عين الارباب واتحادهم
بالذات وقوله رب غيره اما بالاضافة على ان يكون الضمير راجعا الى كل عبد او

بالوصف فيصح ان يكون الضمير راجعاً الى عبده ولا بد من ذلك المذكور من الاوصاف ليكون العبد مرضيا عند ربه اولا بد من احدية العين مع تعدد الارباب وادخلى جنتى التي هي ستري بكسر السين وهو ما يستر به وفي بعض النسخ التي بها ستري بفتح السين وانما فسر الجنة بما فسر لانها فعلة من الجن وهو الستر وليست جنتى التي هي ستري سواك فانت تسترني من حيث اطلاقي بان انك الانسانية من حيث تعينك وانما تسترت بك لا عرف بك من حيث تعينك لانه لا يمكن ان اعرف من حيث اطلاقي فلا اعرف الا بك من حيث تقيدك كما انك لا تكون اى لا توجد الا بي من حيث اطلاقي فمن عرفك حق المعرفة عرفني فان حقيقتك ليست الا انا لا فرق بيني و بينك الا بالاطلاق والتقييد وانا لا اعرف فان العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقتي فانت لا تعرف فان حقيقتي ماخوذة في حقيقتك قال الشيخ رضي الله عنه شعر لست اعرف من شيئ حقيقته وكيف اعرفه وانتم فيه وقال الآخر هذا الوجود وان تعدد ظاهرا وحياتكم ما فيه الا انتم انتهى حقيقة كل موجود بدا و وجود هذي الكائنات توهم. فاذا دخلت جنته وهي نفسك دخلت نفسك فتعرف نفسك فان الدخول فيها ليس الا بعد العلم والمعرفة وفي بعض النسخ فاذا دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها اى نفسك بهذه المعرفة حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون صاحب معرفتين بربك فالمعرفة الاولى معرفة به من حيث انت اى من حيث انك موجود مغاير له متميز عنه موصوف بالكمالات المفاضة منه عليك فهي لك على سبيل العارية وله بالاصالة او من حيث انك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور وربك قادر غني معدن الكمالات و الخيرات والمعرفة الثانية معرفة به بك اى بسببك لكن من حيث هو اى من حيث انك عينه التي ظهرت بصورتك لتكون مظهرا من مظاهره التي ظهر بها

لا من حيث انت اى من حيث انك ممتاز عنه مغاير له كما في المعرفة الاولى شعر فانت عبد
وانت رب لمن له فيه انت عبد اى لمن انت عبد له فيه الضمير الاخير ايضا للموصول
فان كل موجود متحقق في الوجود الحق ظاهر فيه لانه كالمرأة له فكما اثبت له ايضا كالعبودية
وغيرها انما يثبت له فيه واثبات الربوبية للعبد بالنسبة الى الرب انما هو باعتبار ابقاء
الربوبية عليه كما سبق وانت رب وانت عبد لمن له في الخطاب يعني خطاب الست
بربكم عهد منك اليه بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله
قالوا فكل عقد اى عهد او كل عقيدة عليه شخص يكون ذلك العهد بينه وبين ربه
الخاص يحله اى يحل ذلك العقد ويخالفه من سواه عقد اى يخالفه عقد حال كون
ذلك العقد صادرا من سوا ذلك الشخص فان لكل شخص عقدا مخصوصا بحسب
استعداده يخالفه وينافيه عقد مخصوص اخر وجعل بعض الشارحين لفظة من في
قوله من سواه مفتوحة الميم على ان تكون موصولة وقال معناه فكل عقد اى اعتقاد
عليه شخص يحله من سواه فهو عقد اى فيه لا تزجى انشراح الصدر منه ولما حكم رضي
الله عنه فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا عنه كان محل ان يشير الى
معنى قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه فقال فرضى الله احدية جمع
الاسماء عن عبيده اى عن كل عبد عبد باعتبار الاسم الخاص الذى يربه فهم اى العبيد
مرضيون اى كل عبد مرضى للاسم الخاص به وذلك لا ينافي عدم كونه مرضيا لاسم
اخر كما يدل عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اى العبيد عنه اى عن الله كل
عن اسمه الخاص به بحسن قبوله لظهور اثاره واحكامه فهو اى الله مرضى لهم
فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية المفهومتان من قوله تعالى
رضي الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحدة منهما تماثل الاخرى وتشابهها
في كونها راضية مرضية والامثال اضداد ولا ضد في الوجود في نظر شهود صاحب مقام

الجمع فلا مثل في الوجود في نظر شهوده فينتفي عنده التقابل فلا يحكم كشفه به وانما
قال الامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان في محل واحد اذ حيث يجتمعان فيه لا
يتميزان لان تميزهما لا يكون الا بتميز المحل وما ثمة اي في مرتبة الامثال الا متميز فالمثلان
متميزان فلا يجتمعان فهما ضدان فما ثمة اي في حضرة الربوبية والعبودية مثل فما
في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا لم يكن في الوجود مثل فما في الوجود ضد لان
الاضداد امثال لتماثلهما في الضدية وانتفاء المثل والضد وان كان متفرعا على ما سبق
لكنه رضي الله عنه استدل عليه لزيادة التوضيح بقوله فان الوجود حقيقة واحدة فما فيه
للكثرة والشيء لا يضاد نفسه لا في ضمن المماثلة ولا في غيرها فاذا ارتفعت الامثال و
الاضداد شعر فلم يبق في الوجود الا الواحد الحق لم يبق كائن سواه فما ثمة شيء موصول
بشيء اخر بالمماثلة ولا ثمة شيء بائن عن شيء اخر بالمضادة بذا اي بما ذكرنا من الوحدة
الصرفة جاء برهان العيان والكشف فما ارى بعيني البصيرتين او البصر والبصيرة
الا عينه الواحد بالوحدة الصرفة الغير المتكثرة بالامثال والاضداد اذا عاين ولما
نفى رضي الله عنه وجود الامثال وتقابلها المستلزم نفيهما نفي المتقابلين اعني الراضي
والمرضي من الحق والخلق وكان ذلك النفي نظرا الى شهود صاحب مقام الجمع اراد ان
يثبتهما نظرا الى شهود صاحب مقام الفرق بعد الجمع ويشير الى ان في الاية ايضا اشارة
الى ان اثباتهما انما هو بالنظر اليه لا مطلقا فقال ذلك اي اثبات التقابل والحكم بكون
الرب راضيا والعبد مرضيا وبالعكس لمن خشي ربه ان يكون هو اي يتحد به لغلبة
شهود الوحدة عليه ويرتفع التميز بينهما في نظر شهوده فيختل امر العبودية والربوبية
وهذه الخشية انما هي لعلمه بالتميز بين الرب وعبيده وبضرورة ارتفاعه المفضي الى
عدم بلوغه الى مرتبة الكمال المانع لنا على ذلك التميز جهل اعيان ظاهرة في الوجود وفي
النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه لنا اي حاصل معلوم لنا دال على ذلك التمييز

جهل اعيان ظاهرة بما اتى به اى اخبر به حالهم فان ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدل
على التمييز بين الموصوفين بهما فقد وقع التمييز بين العبيد فقد وقع التمييز بين الارباب
لان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب وعبيدها ايضا
لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها ولو لم يقع التمييز بين الارباب التي هي الاسماء لم يفسر
الاسم الواحد الالهي من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لا يفسر بالمذل الى مثل ذلك
لكنه اى المعز هو اى المذل من حيث وجه الاحدية اى احدية الذات كما تقول في كل اسم
انه دليل اى دال على الذات المطلقة وعلى حقيقته اى حقيقة ذلك الاسم وخصوصيته
المميزة له عن سائر الاسماء من حيث هو اسم خاص متميز عن ما عداه فالمسمى في جميع
الاسماء واحد وان كانت الاسماء بحسب خصوصياتها كثيرة فالمعز هو المذل من حيث
المسمى والذات والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته التي هي مفهومه الخاص فان
المفهوم يختلف في الفهم اى العقل في كل واحد منهما اى من المعز والمذل وان اتحدا في الخارج
شعر فلا تنظر الى الحق وتعريه اى تجرده عن لباس الخلق بان تجعله موجودا خارجيا
مجردا عن التعينات الخلقية منزها عن التقييدات المظهرية ولا تنظر الى الخلق وتكسوه
سوى الحق اى تكسوه لباس الغيرية بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه
بل انظر الحق في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ولم يكن
شهود احديهما مانعا عن شهود الاخرى ونزهه في مقام احديته وتجرده عن المظاهر
وشبهه في مقام احديته وتلبسه بالمظاهر وقم بالجمع بين التنزيه والتشبيه
في مقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب فان في التنزيه المحض تكذيب بمقام
التشبيه وفي التشبيه الصرف تكذيب بمقام التنزيه ومقعد الصدق الذي ليس فيه
شائبة كذب هو مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اى وبعد ما قدرت على شهود الوحدة
في الكثرة وشهود الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الآخر فكن في الجمع

وشهود الوحدة ان شئت وان شئت ففی الفرق شهود الکثرة فانه لا منافاة بینهما عندک

فحز یا الکل ان کل تبدی قصب السبق ای فحز وتجمع بسبب هذه المقامات وجمعیتها

ان تبدی ای ظهر وحصل لکل واحد منها قصب السبق علی من لم تحصل له

هذه الجمعیة فقوله فحز مجزوم علی انه جواب الامر وقوله قصب السبق منصوب

علی انه مفعول فحز فلا تفنی بحسب حقیقتک التی هی الحق ولا تبقی بحسب تعیناتک

اللاتی هی شؤن الحق وهو تعالی کل یوم هو فی شان ولا تفنی ای لا تحکم بفناء شیء من حیث

تلک الحقیقة ولا تبقی ای لا تحکم ببقائه من حیث تعیناتها والمعنی علی انه لا تفنی فی

الحق سبحانه بنفسک بل بتجلیاته الجلالیة ولا تبقی بعد فنائک فیه بنفسک بل بتجلیاته الجمالیة

فکذلک لا تفنی ای لا توصل احدا الی الفناء فیه بنفسک ولا تبقی ای لا توصل احدا الی البقاء به

بعد الفناء فیه بنفسک بل المفنی والمبقی هو الله سبحانه بتجلیاته الجلالیة والجمالیة ولا تلقی علیک

الوحی فی غیره ای فی صورة تغایر الحق مطلقا بل لا مغایرة الا من حیث الاطلاق والتقیید او فی صورة

تغایرک مطلقا فان الحقیقة واحدة ولا مغایرة الا بحسب التعینات ولا تلقوا ایضا علی غیر

ای فی صورة تغایر الحق سبحانه مطلقا او یغایرک مطلقا علی ما عرفت ولما اثنی

الحق سبحانه علی اسمعیل علیه السلام بصدق الوعد اراد ان یبین فی حکمته

اسراره فقال الثناء انما یتحقق بصدق الوعد واتیان الوعد بالموعود لا بصدق الوعید

واتیان المتوعد بما توعد به اذ لا یثنی عقلا وعرفا علی من تصدر منه الآفات والمضرات

بل علی من تصدر منه الخیرات والمبرات والحضرة الالهیة تطلب من العبید حیث

اخرجهم من العدم الی الوجود وجعلهم مظاهر اسمائه وصفاته الجمیلة الثناء المحمود

بالذات وقوله المحمود بالذات اما صفة کاشفة للثناء او مقیدة بناء علی ان یطلق

الثناء علی اثبات الصفات مطلقا فیثنی علیها ای علی الحضرة الالهیة بصدق الوعد

واتیانها بالموعود لا بصدق الوعید واتیانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو عما

یوجب الوعید فان قلت التجاوز والعفو یستلزم کذب الخبر الدال علی الوعید والحضرة الالٰهیة منزهة عن ذلك قلت لعل الشیخ رضی الله عنه ذهب الی ان الوعید لیس بخبر حقیقة بل هو تهدید وزجر اذ قد تقرر فی العربیة ان الکلام الخبری یجیٔ لمعان کثیرة من غیر الاعلام والاخبار کالتلهف والتحسر والدعاء وغیر ذلك ثم استشهد رضی الله عنه علی ان الثناء انما یکون بصدق الوعد لا بصدق الوعید بقوله تعالی فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله حیث خص نفی اخلاف الوعد بالذکر فی مقام الثناء ولم یقل مخلف وعده رسله ووعیده ولم ینف اخلاف الوعید ایضاً ولا یخفی علی الفطن ان هذه العبارة لا تقتضی وقوع الوعید بالنسبة الی الرسل فضلا عن ان یکون فی القرآن حتی یرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم یجیٔ فی القرآن المجید وعید الرسل صلوات الله وسلامه علیهم ویدل علی انه رضی الله عنه لم یقصد وقوع الوعید بالنسبة الی الرسل قوله بل قال ونتجاوز عن سیاتهم فان ضمیر الجماعة لیس عاید الی الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السیات مع انه توعد علی ذلك ای علی اقتران السیات وهو لا یخلف وعده فیتجاوز عن السیات فیلزم اخلافه الوعید علی اقترافها فاثنی علی اسمٰعیل علیه السلام بانه کان صادق الوعد وقد زال الامکان ای امکان وقوع الوعید فی حق الحق سبحانه لما فیه ای فی الامکان من طلب المرجح یعنی ما یرجح جانب الوقوع علی لا وقوع ولا مرجح ههنا فان المرجح هو السیات وهی متجاوز عنها فان قلت دخول بعض عصاة المؤمنین النار وخلود الکافرین فیها کما یشهد به القرآن وصرح به الشیخ رضی ایضا یدل علی وقوع الوعید فکیف یصح الحکم بزواله لا مکانه قلت الوعید حقیقة هو الاخبار بخلود التعذیب بالنار لا التعذیب مطلقا فان التعذیب الزایل فی الحقیقة تطهیر وتزکیة للمعذب عن سوانح اللطف والرحمة فالاخبار به فی الحقیقة وعد لا وعید بخلاف التعذیب الغیر الزائل فانه لا خیر فیه بالنسبة

الیہ شعر فلم یبق الا صادق الوعد وحده + وما لوعید الحق ای لما توعد به الحق وهو التعذیب الغیر الزایل عین تعاین + وان دخلوا ای اهل الوعید دار الشقاء التی هی النار فانهم + بالآخرة واقعون على لذة کائن فیها ای فی تلک اللذة نعیم مباین + نعیم جنان الخلد فقوله نعیم مباین مبتدأ خبره قوله فیها المقدم علیه قوله نعیم جنان الخلد مفعول المباین فالامر فی النعیمین من حیث کون کل واحد منهما نعیما یلتذ به واحد + وبینهما ای بین النعیمین عند التجلی الواقع بحسب استعداد ذات المتجلی لهم تباین + فی الصورة فان نعیم اهل الجنة انما یظهر بصورة الحور والغلمان والولدان وغیرهما ونعیم اهل النار بصورة النیران فانهم یلتذون بها وان کان بعد تطاول الازمان یسمی نعیم اهل النار عذابا من عذوبة طعمه اخر وذلک ای تسمیته عذابا له کالقشر والقشر صائن عن تطرق الآفة الیه فکما ان القشر یصون لبه عن الآفات کذلک لفظ العذاب یصون معناه عن ادراک المحجوبین عن حقایق الاشیاء

اعلم ان لاهل النار الخالدین فیها کما یظهر من کلام الشیخ رضی الله عنه وتابعیه حالات ثلث الاولی انهم اذا دخلوها تسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم و ملکهم الجزع والاضطراب فطلبوا ان یخفف عنهم العذاب اوان یقضی علیهم اوان یرجعوا الى الدنیا فلم یجابوا الى طلباتهم والثانیة انهم اذا لم یجابوا الى طلباتهم وطنوا انفسهم على العذاب فعند ذلک رفع الله العذاب عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التی تطلع على الافئدة والثالثة انهم بعد مضی الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا به ولم یتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم یتألموا به وان عظم الى ان الامر بهم الى ان یتلذذوا به ویستعذبوه حتى لو هبت علیهم نسیم من الجنة استکرهوه و تعذبوا به کالجعل وتاذیه برائحة الورد عافانا الله وجمیع المسلمین عن ذلک +

فص حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة

الروح اما بضم الراء کما ذهب الیه صاحب الفکوک رضی الله عنه واما بفتحها کما ذهب الیه

بعض الشارحين وانما كانت هذه الحكمة المبنية على قسمة الدين وذكر احكامه
اقسامه روحية لان المعانى الثلثة التى هى للدين اعنى الانقياد والعادة والجزاء انما
هى من شان الروح المجرد المدبر للبدن وانما كانت روحية بفتح الراء لان بكل واحد
من تلك المعانى الثلث يحصل الروح الدائم السرمدى اما بالانقياد فلان من انقاد
لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة القصوى فى العاجل والآجل واما
بالجزاء فلان من عرف ان الجزاء يترتب على اعماله واعماله من مقتضيات ذاته
استراح من الاعتراض على غيره فلا يجد الانفسه ولا يوحد الانفسه واما بالعادة
فلانه من اعتاد بشئى الفه وفى الالفة ترتفع الكلفة وفيه الراحة وانما خصت بالكلمة
اليعقوبية لتنصيص الحق سبحانه على يعقوب عليه السلام حين حكى وصية ابراهيمؑ
بنيه بالاقامة على الدين الذى له نسبة خاصة الى كل من الروح والروح كما ذكرت اعلم ان
الدين فى اللغة يطلق على ثلث معان الانقياد والجزاء والعادة وفى الشرع على ما شرعه
الله سبحانه لعباده من الاحكام او شرعه بعض عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ
رضى الله عنه قسمه بالمعنى الشرعى الى قسمين ونبه على اعتبار المعانى الثلث اللغوية
فيه فقال الدين دينان احدهما دين تعين وتقرر عند الله وعند من عرفه الحق تعالى
من الانبياء بالوحى اليهم وعند من عرفه من عرفه الحق من ورثتهم طبقة بعد طبقة بتبليغهم
الانبياء اليهم وثانيهما دين تعين وتقرر عند الخلق موافقا لما شرعه الله سبحانه فى الغاية
المترتبة عليه من المعارف الالهية والكمالات النفسانية والمراتب الاخروية وقد
اعتبره الله سبحانه بهذه الموافقة فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه اى اختاره
الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعامل فى الجار والمجرور اما الاصطفاء
او العلو على سبيل التنازع فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفائه اياه ووصى
بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون

اى منقادون اليه اى الى ذلك الدين باطنا بالاذعان والقبول وظاهرا بالعمل بمقتضاه و
انما وصاهم بالانقياد اليه لان الدين الذى هو الاحكام الشرعية الوضعية لا يثمر سعادة
ما لم ينقد اليه فهذه الوصية تدل على اعتبار الانقياد الذى هو احد معانيه اللغوية
فيه ولا يخفى عليك ان عند اعتبار الانقياد الى الدين ينبغى ان يراد به الاحكام الموضوعة
لا الانقياد فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله وجاء الدين فى
قوله تعالى ان الله اصطفى لكم الدين بالالف واللام للتعريف والعهد فهو اى الدين
المعروف بالالف واللام دين معلوم معروف معهود بين المتكلم والمخاطب وهو اى الدين المعلوم
المعروف ما تدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو اى الاسلام الانقياد
فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم من قبيل قوله عليه السلام الحج عرفة مبالغة فى اعتبار الانقياد فى الدين
لا انه عين الدين فاذا كان الالف واللام فى الدين الذى وصى بها ابراهيم اشارة الى الدين الذى فى قوله ان الدين
عند الله الاسلام كان الانقياد معتبرا هناك كما انه معتبر ههنا فالدين عبارة عن انقيادك اى عما شرع الله من حيث
انقيادك له فهو من هذه الحيثية من عندك والذى من عند الله خاصة من غير
مدخلية العبد فيه هو الشرع الذى انقدت انت اليه اى ذات هذا الشرع من غير
اعتبار معنى الانقياد فيه فالدين الانقياد اى ما شرعه الله من حيث الانقياد والناموس
هو الشرع الذى شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد فيه وانما سمى ذلك ناموسا فان
ناموس الرجل صاحب سره الذى يخصه بما يستره عن غيره ولا شك ان الشرع
سر مستور مضنون به على غير الانبياء فهو مختص بهم نزولا فسمى باسمهم فمن
اتصف بالانقياد لما شرع الله له فذلك الذى قام بالدين واقامه اى انشاه كما امر به
فى قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان
اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كما يقيم الصلوة فالعبد هو المنشى للدين من حيث الانقياد والحق هو الواضع للاحكام
والانقياد عين فعلك فالدين من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت الا بما كان منك من انقياد

فكما اثبت السعادة لك ما كان فعلك يعني الانقياد فان الانقياد للاحكام الالهية يصف العبد بالسعادة كذلك ما اثبت الاسماء الالهية له تعالى الفعلية الا افعالك فانه لو سبحانه لم يخلق شيئا لما اتصف بالخالقية واذا المراد تقييد الاسماء الالهية بالفعلية على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضي الله عنه فالمراد باثباتها اظهارها وهي اي افعاله انت يخاطب كل عين فلا يختص بما له صلاحية الخطاب من ذوي العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو نص في العموم فقال وهي اي افعاله المحدثات فباثاره سمي الها وباثارك سميت سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته في التسمية بالاسماء بواسطة الاثار اذا اقمت الدين وانقدت لما شرع لك وسابسط في ذلك ان شاء الله تعالى اي في بيان معنى الانقياد وما تقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله سبحانه فالدين سواء كان عند الله او عند الخلق كله لله فان ما عند الخلق ايضا اعتبره الله تعالى وهو على كل التقديرين ما شرعه الله او العبد لكن من حيث الانقياد والانقياد انما يكون لله والدين كله من حيث الانقياد صادر منك لانه فعل من افعالك لا منه اي لا من الله سبحانه اي من مقامه الجمعي الا بحكم الاصالة فان الاصل في الافعال الصادرة من مقامه التفصيلي انما هو مقامه الجمعي ثم شرع رضي الله عنه في بيان الدين الذي عند الخلق فقال قال الله تعالى ورهبانية ابتدعوها اي الطريقة التي اخترعها الراهبون وهم العلماء الزاهدون المنقطعون الى الله تعالى من امة عيسى عليه السلام وهي اي الرهبانية النواميس الحكمية اي الشرايع المشتملة على الحكمة الالهية والمصلحة الدينية ولما كانت هذه العبارة شاملة لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التي لم يجئ الرسول المعلوم في عرف الجمهور وانما قيد بذلك لان وسائط الفيض كلها رسل الله بها اي بتلك النواميس في حق العامة لا الخاصة فقط كالدين الذي عند الخلق وقيد بذلك تنبيها على ان ما جاء به النبي لا يكون مختصا ببعض من الامة من عند الله بالطريقة الخاصة بالانبياء المعلومة في العرف وهي

طريقة الوحي الجلي وانما قيد بذلك لان ما جاء به الرسول لا بالطريقة الخاصة بالانبياء بل بالطريقة الشاملة للاولياء ايضا فهو من الرهبانية المبتدعة ولا يخفى عليك انه اذا كان الدين الذي هو عند الخلق هي النواميس الحكمية على الوجه الخاص ينبغي ان يكون الدين الذي هو عند الله ايضا تلك النواميس لكن على وجه اخر لاعلى الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة في المصلحة الظاهرة فيها اي في تلك النواميس الحكم الالهي الذي هو الدين عند الله في الامر المقصود بالوضع المشروع الالهي وهو تكميل النفوس علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده تعالى وما كتبها اي ما فرضها الله عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون اي من الوجه الخاص الذي لم يكن له شعور به جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك التعظيم رضوان الله على غير الطريقة النبوية المعروفة اي المعلومة بالتعريف اي بتعليمها بالوحي الالهي والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور زائدة على الطريقة النبوية موافقة لها في الغاية والغرض ما فرضها الله عليهم كالامور التي التزمها الصوفية في هذه الامة من غير ايجاب من الله سبحانه كتقليل الطعام وكثرة الصيام والاجتناب عن مخالطة الانام وقلة المنام والذكر على الدوام وفي بعض النسخ على الطريقة النبوية وهو ايضا صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت موافقة للطريقة النبوية في الامر المقصود منها فكانها هي فقال تعالى فما رعوها اي الرهبانية المبتدعة هؤلاء الذين شرعوها من متبوعيهم والذين شرعت لهم من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله اعلم ان نظم الاية هكذا ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فذهب اكثر المفسرين الى ان الاستثناء منقطع يعني نحن ما فرضناها عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله والشيخ رضي الله عنه نظر الى المعنى وقرر على ما قرر فان ابتداعها اذا كان لابتغاء رضوان الله ينبغي ان تكون رعايتها ايضا له فللتنبيه على هذا قرر المعنى على ما قرر لا انه جعل الابتغاء استثناء

ولذلك اى لابتغاء رضوان الله بها او اعتقاد انها وسيلة اليه اعتقد واى الرهبانية
المبتدعة واحبوها فاتينا الذين امنوا بها منهم اجرهم وكثير منهم اى من هؤلاء الذين
شرع فيهم اى فى شانهم هذه العبادة فاسقون اى خارجون عن الانقياد اليها و
القيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه وهو الحق سبحانه فان مشرع
الطريقة المبتدعة بالاصالة هو الحق سبحانه بما يرضيه من اعطاء الخير والثواب
وفى بعض النسخ ومن لم ينقد مشرعه لم ينقد اليه مشرعه بتذكير الضمير لرجوعه الى الموصول و
اضافة المشرع اليه لملابسة ان التشريع انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة
بتاويل الدين بعيد لكن الامر اى الشان الالهى يقتضى الانقياد اى انقياد مشرعه
اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق
المطيع لا كلام فيه لبيانه اى لوضوح حاله وظهور انقياد مشرعه اليه واما المخالف
فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه فقوله الحاكم مجرور على انه صفة للخلاف او منصوب
على انه مفعول له اى لمخالفته الاسم الحاكم عليه من الله احد الامرين اما التجاوز
العفو عن خلافه الحكم ليظهر حكم الاسم العفو والغفور واما الاخذ على ذلك الخلاف
ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اى الامر المقتضى لاحدهما
وهو استحقاق المكلف المخالف حق ثابت فى نفسه ومقتضى الحق حق فعلى كل حال من
العفو والاخذ قد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه اى ولما هو
عليه من الحال المقتضى لاحد الامرين فالحال اى حال العبد هو المؤثر فى انقياد الحق
له فمن هنا اى من اجل ان حال العبد وفعله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر فى انقياد
الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله كان الدين جزاء اى معتبرا فيه الجزاء فان
الانقياد وعدمه يترتبان على الدين وعلى الانقياد وعدمه يترتب الجزاء فتحقق

معنى آخر من معانيه الثالث وفسر الجزاء وقسمه بقوله اى معاوضة بما يسره وبما لا يسره فيما يسره اى جزاء بما يسره ما يدل عليه قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء بما يسره فان رضى الله عنهم يسرهم فيرضون عنه وجزاء بما لا يسره ما يدل عليه قوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا هذا جزاء بما لا يسره فان اذاقة العذاب مما لا يسرهم بل يسوءهم وقوله تعالى ونتجاوز عن سيأتهم هذا اى التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان التجاوز ايضا مما يقتضيه حال من احوال العبد فهو جزاء له ولما لم يكن التجاوز جزاء السيئات كان فى كونه جزاء خفاء حكم عليه بانه جزاء ولم يقيده بقوله بما يسر لظهور كونه منه ولا يخفى ان الجزاء بالرضوان بالنسبة الى المطيعين وبالتجاوز بالنسبة الى العاصين فنبه بهذا الكلام على ان الجزاء بما يسر يتحقق بالنسبة الى الفريقين ولا يختص بالاول فقد صح ان الدين هو الجزاء اى معتبر فيه الجزاء هذا نتيجة لما سبق اى قد ثبت بما سبق ان الدين الذى اعتبر فيه الانقياد اعتبر فيه الجزاء ايضا وكما ان الدين هو الاسلام والاسلام هو عين الانقياد اى انقياد العبد لما شرعه الله فقد انقاد اى فكذلك قد انقاد الحق سبحانه العبد الى ما يسر العبد والى ما لا يسر العبد فتحقق الانقياد من الطرفين وهو اى انقياد الحق اليهما هو الجزاء الانقياد العبد وعدمه هذا اى جعل احد الفعلين من العبد والآخر من الحق سبحانه جزاء لما من العبد لسان الظاهر فى هذا الباب اى باب الجزاء وبيانه واما سره وباطنه اى سر الجزاء وحقيقته الباطنة عن فهم اهل الظاهر فانه اى الجزاء تجل اى تجلى حال من احوال العبد وظهوره فى مرتبة وجود الحق تبعا لحال آخر من احواله فالحال الثانى باعتبار تبعيته للحال الاول وترتبه عليه جزاء له فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما تعطيه ذواتهم المتقلبة فى احوالها فان لهم فى كل حال صورة وجودية تناسبه وتخالف الصور الوجودية التى لسائر احوالهم فتختلف

صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلى اى تجلى وجود الحق بهذه الصور لاختلاف الحال فيقع الاثر الذى هو التلذذ او التعذب فى العبد بحسب ما يكون عليه اى تجلى الوجود الحق بصور احواله فان كانت صورة ملائمة له فهى الخير والا فضده فما اعطاه الخير سواه وما اعطاه ضد ذلك الخير غيره وانما قال ضد الخير ولم يقل الشر تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا تقبل الوجود بل من حيث نسبته الى الخير ومضادته المظهرة اياه كما قيل فبضدها تتبين الاشياء بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن فى ضد الخير الا نفسه ولا يحمدن فى الخير الا نفسه فان كلا من الخير وضده انما هو صورة حال من احواله ظهرت فى مرآت الوجود الحق بحسب علم الحق به وباحواله وعلم الحق به وباحواله لا يكون الا على ما هو عليه فى نفسه فلله الحجة البالغة عليهم فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فلا يتعلق به الا على ما هو عليه فى نفسه ذلك سر القدر ثم السر الذى فوق هذا السر الذى ذكرناه فى مثل هذه المسئلة ان الممكنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم اى على اصلها الذى هو العدم ما شمت رائحة الوجود فمن فى قوله من العدم بيانية وليس وجود الا وجود الحق متلبسا بصور احوال ما هى عليه الممكنات فى انفسها واعيانها اى بصور احوال تكون الممكنات عليها فقوله الممكنات تفسير للضمير واضافة الاحوال الى الموصول بيانية فقد علمت من يلتذ بادراك ما يلائمه ومن يتالم بادراك ما لا يلائمه فالملتذ والمتالم هو الحق سبحانه اذ لا التذاذ ولا تالم لما لا وجود له لكن بعد تلبسه بصور احوال الممكنات وتجليه بها وكذلك قد علمت ما تعقب كل حال من الاحوال فانه من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع لحال اخر مترتب عليه وبه اى بهذا التعقب سمى الجزاء عقوبة وعقابا فالعقوبة والعقاب ماخوذان من العقب وهو اى استعمال العقوبة والعقاب سائغ بحسب اصل اللغة فى

الخير والشر اذا كانا مترتبين على امر آخر جزاء له غير ان العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ولهذا اى لاجل ان كل جزاء حال تعقب حالا اخرى سمي اوشرح اى فسر الدين الذى هو الجزاء بالعادة لانه اى لان صاحب الدين عاد اليه ما يقتضيه استعداده ويطلبه حاله فالدين الذى هو الجزاء هو العادة اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضى الله عنه ان الدين الذى وصى به ابراهيم بنيه الدين الذى هو الاحكام الوضعية الشرعية والمعاني الثلاثة اللغوية معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقياد العبد له وجودا اوعدما وعليه يترتب انقياد مشرعه للعبد فانقياد للشرع له جزاء لانقياده وجودا وعدما والجزاء في الحقيقة عين الفعل الذى هو جزاء له لكن في صورة اخرى فيتحقق العادة التى هى العود لكنه قد وقع في اداء هذا المعنى مسامحات لقلة اعتداده رضى الله عنه بالعبارة ووضوح المقصد عند ذوى الفهم ثم استشهد على استعمال الدين في معنى العادة بقول الشاعر وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها اى عادتك ومعقول العادة ان يعود الامر ثانيا بعينه الى حاله الاول وهذا العود بعينه ليس ثمه اى في صورة الجزاء فان العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار في الوجود فكيف في الجزاء فان الوجود الحق كما قال ابو طالب المكى رحمه لا يتجلى في صورة مرتين لكن العادة اى الامر الذى يعود حقيقة واحدة معقولة لا تعدد ولا تكثر فيها الا من حيث ظهورها في صورة مختلفة شخصية والتشابه في تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت مغايرة في تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحدة منها صورة شخصية لحقيقة واحدة امثال واشباه وتكرار الاشباه باعتبار ما به التشابه عود بل تكرار ظهور تلك الحقيقة في الصور المتشابهة ايضا عود فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية في نفسها اذ لو عادت لتكثرت و هى حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا عود

ونحن نعلم ايضا ان زيدا ليس عين عمرو فى الشخصية فشخص زيد ليس شخص عمرو مع
تحقق وجود الشخصية بما هى شخصية اى تحققه فى الاثنين فحصل بينهما نسبة فنقول فى الحس
عادت اى الشخصية او الحقيقة لهذا الشبه ونقول فى الحكم الصحيح فى العقل لم تعد
بحدة الحقيقة فما ثم عادة بوجه واعتبار يعنى وحدة الحقيقة وثم عادة بوجه واعتبار يعنى
تكثر الحقيقة بصورها الشخصية وتشابه تلك الصور فى كونها صورا شخصية لتلك الحقيقة كما ان ثمة
جزاء بوجه وهو كون الحال الثانى تبعا للحال الاول مرتبا عليه وما ثمه جزاء بوجه وهو كون الحال الثانى حالة
براسها للعين الممكنة فان الجزاء الذى هو الحال الثانى ايضا حال فى الممكن براسه من احوال عين
الممكن يقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال من غير فرق فغاية ما فى الباب ان يقع عقيب حال اخر وهذه
اى كون الجزاء ايضا حالا يقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال مسئلة اغفلها علماء
هذا الشان اى اغفلوا ايضاحها على ما ينبغى لانهم جهلوها فانها من سر القدر
المتحكم فى الخلائق وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون عالمين بها ايضا ولما فرغ
رضى الله عنه عن بيان الدين العرفى الشرعى الموصى به واعتبار معانيه الثلثة اللغوية
فيه اراد ان يبين نسبة الانبياء وورثتهم الذين يبلغونه الى المامورين ويكلفونهم به
اليه والى المامورين به فقال واعلم انه كما يقال فى الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك
يقال فى الرسل والورثة اى ورثتهم من العلماء انهم خادموا الامر الالهى فى العموم
حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويمدونهم فى امتثاله بالترغيب والترهيب
لتكون نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله فى العموم متعلق بقوله يقال اى القول بانهم خادموا
الامر الالهى انما هو فى عرف عموم الخلائق والنظر الظاهر وهم اى الرسل وورثتهم فى
نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال الممكنات من الهداية والرشاد و
مثالهما فانهم يظهرونها فيمن يستعد لها من الممكنات ويدرجونها فى مراتب
كمالها ويصونونها من اضدادها وانما جعل خدمة احوال الممكنات فوق خدمتها

الامر الالهی لان الامر الالهی من مقتضیات احوال الممکنات فلو لم یقتض للممکنات توجه الامر الالهی الیها لم یتوجه الیها فهی اصل بالنسبة الیه وخدمتهم ای خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التی هم علیها فی حال ثبوت اعیانهم فی علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر من کون الاشرف خادما للاخس ولما حکم رضی الله عنه بکون الطبیب خادما للطبیعة والرسل وورثتهم خدمة الامر الالهی بل لاحوال الممکنات والمتبادر من الخدمة المطلقة ان یکون فی جمیع الامور ولیس الامر ههنا کذلک دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذکر ههنا ای فی هذا المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه ای ما رسمه المخدوم وعینه من احواله لیخدم الخادم فیه ولا یتجاوزه الی غیره من الاحوال لیس خادما مطلقا ای فی جمیع الامور بل فیما رسمه وعینه وذلک الرسم والتعیین من المخدوم اما بالحال کما فی الطبیعة فان الطبیعة لا تطلب بلسان حالها من الطبیب الا حفظ الصحة وازالة المرض لان خلقتها کذلک فلا یقتضی عند عروها من الامور الغریبة الا ذلک فالطبیب انما یخدمها فی ذلک لا غیره واما بالقول کالحق سبحانه فانه لخادمی امره بالقول ان یخدموه فیما له وجه فی الهدایة لا مطلقا ثم بین ما ذکر من ان الخادم المطلوب ههنا انما هو المقید لا المطلق بقوله فان الطبیب انما یصح ان یقال فیه انه خادم الطبیعة لو مشی بحکم المساعدة لها فیما اقتضته فی حد ذاتها عریة عن العوارض الغریبة کحفظ الصحة وازالة المرض لا فیما اقتضته مطلقا فان الطبیعة لا نصبابا لعوارض الغریبة الیها قد اعطت ای اقتضت فی جسم المریض مزاجا خاصا به یسمی مریضا فلو ساعدها الطبیب خدمة من حیث اقتضاءها المرض لزاد فی کمیة المرض بها ای بواسطة الطبیعة ایضا کما کان یحفظ الصحة ویزیل المرض بواسطتها فانه لا یتحقق تاثیر فی طبیعة المریض صحة ومرضا الا بالطبیعة ولیس الطبیب مما یرید فی کمیة المرض بها وانما یردعها ویمنعها عما اقتضته بواسطة العوارض الغریبة

طلبا للصحة والصحة بعد المرض من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء مزاج خاص آخر
في جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذي به سمي مريضا فاذن ليس
لطبيب بخادم الطبيعة مطلقا وانما هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض
ولا يغير ذلك المزاج الذي به سمي مريضا الا بالطبيعة ايضا ففي حقها اي الطبيعة يسعى
الطبيب ويخدمها من وجه خاص وهو اعتبارها من حيث اقتضاءها الصحة
وازالة المرض غير عام لا عتبار انها كلها لان العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة لما عرفت
فالطبيب خادم من وجه خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة
الطبيعة من وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق سبحانه
فهم في خدمته من حيث امره التكليفي وليسوا في خدمته من حيث الامر الارادي
الغير الموافق للتكليفي الحق على وجهين في الحكم في شان احوال المكلفين يحكم في شانهم
بالامر التكليفي ويحكم في شانهم بالامر الارادي او نقول يحكم فيهم بالامر التكليفي الموافق
للارادي بالامر التكليفي المخالف له فيجري الامر ويصدر من العبد بحسب ما تقتضيه
ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفي الا اذا كان موافقا للارادة ويتعلق ارادة
الحق به اي بما يقتضيه ارادته بحسب ما يقتضي به علم الحق ويتعلق علم الحق به اي
بما يقتضي به علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما يجري الامر من العبد الا
على حسب ما اعطاه من ذاته فما ظهر العبد والمعلوم الا بصورته التي هو عليها
في الحضرة العلمية فالرسول والوارث خادم للامر التكليفي الالهي الواقع بالارادة فانه
ما لم تتعلق ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها بالمامور به لا
خادم الارادة فان الارادة كثيرا ما يكون مخالفة للامر التكليفي وهو خادم للامر التكليفي لا
غير فهو اي الرسول والوارث يرد عليه اي على المكلف ما يضره من الاخلاق والافعال بدي بالامر الالهي فانه مامور
من الحق بهذا الرد طلبا لسعادة المكلف واظهارا لكمال الله فلو خدم الرسول والوارث

الارادة الالهية ما نصب المكلف لان خدمة الارادة يقتضى ان يترك الخادم المكلفين على ما هو المراد منهم ولكنه ينصحه فهو ليس خادما للارادة بل للامر التكليفى ولذلك ينصح المكلف بتبليغه اليه وتكليفه عليه وما نصح الا بها اعنى بالارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم فما نصح النبى او الوارث الا بما يقتضيه عينه الثابتة فالرسول والوارث كل واحد منهما طبيب اخروى للنفوس المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد فى ازالة ما يضادها منقاد لامر الله التكليفى حين امره فينظر فى امره تعالى وينظر فى ارادته فيراه اى الحق قد امره يعنى العبد المكلف بما يخالف ارادته ولا يكون الا ما يريد ولهذا اى لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اى وجد وتحقق الامر التكليفى فانه سبحانه اراد وقوعه فاراد الامر اى وقوعه فوقع وما اراد وقوع ما امر به متلبسا بالمامور فلم يقع المامور به من العبد المامور فسمى عدم وقوع المامور به مخالفة ومعصية فلعين هذا العبد الثابتة فى الحضرة العلمية استعداد لتكليف فيتوجه اليه الامر التكليفى وليس لها استعداد الاتيان بالمامور به ولهذا يقعت المخالفة والمعصية فان قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت فائدته تميز من له استعداد القبول ممن ليس له استعداد ذلك لتظهر السعادة والشقاوة عليهما فالرسول مبلغ للامر الالهى خادم له يحرض على قبوله لا للامر الارادى ولهذا اى لتخلف وقوع المامور به عن وقوع الامر به واتصاف المامور حينئذ بالمخالفة والمعصية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتنى هود اى سورة هود واخواتها لما تحوى عليه سورة هود من قوله فاستقم كما امرت فشيبه قوله تعالى كما امرت فانه لا يدرى عليها دائما هل امر بما يوافق الارادة فيقع المامور به فيتصف بالطاعة او بما يخالف الارادة فلا يقع المامور به فيتصف بالمعصية ولا يعرف احد حكم الارادة انها تعلقت بالمامور به او بنقيضه الا بعد وقوع المراد الذى هو عين المامور به

اوغيره الا من كشف الله بصيرته ورفع عنها الحجاب فادرك اعيان الممكنات في
حال ثبوتها في الحضرة العلمية على ما هي عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك
عليها بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا الادراك والحكم قد يكون لاحاد
الناس وهم الكمل من الانبياء والاولياء لا لكلهم ويكون في اوقات مخصوصة
لا يكون مستصحبا اي دائما في جميع الاوقات قال تعالى خطابا لنبينا صلى الله
عليه وسلم قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم اي فصرح بالحجاب فقوله صرح على
صيغة الامر عطف على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون على صيغة الماضي
عطفا على قال المقدر وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس في بعض
الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف اي يحصل له الاطلاع في امر خاص شاء الله
اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى ولا يحيطون بشيئ من علمه الا بما شاء فان قلت
قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت علم الاولين والاخرين يدل على عموم الاطلاع وان
كان في بعض الاوقات قلت لا نسلم ذلك فان ما يعلمه الاولون والاخرون امر
خاص بالنسبة الى معلومات الحق سبحانه ولو سلم عمومه فالمثبت في الحديث علمه
الكلي الاجمالي في مقام الروح والمنفي ههنا علمه التفصيلي في مقام القلب والله
تعالى اعلم +

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

المراد بالحكمة
النورية العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال لانه عالم نوراني وانما خصها
بالكلمة اليوسفية لانه عليه السلام كان عالما بمراد الله من الصور المرئية المثالية
وكل من يعلم بعده ذلك فمن مرتبته ياخذ ومن روحانيته يستفيد هذه الحكمة
النورية اي العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذي هو عالم نوراني انبساط
نورها اي حاصلة من انبساط نورها اي نور الكلمة اليوسفية التي هي روحانيته

علی حضرة الخیال المطلق او المقید فی حال النوم والمراد بانبساط نورها علیها اطلاعها علی الصور المتمثلة المرئیة فیها وعلی ما اراد الله سبحانه بها وهو ای ذلک الانبساط اول مبادی الوحی الالهی فی اهل العنایة الکبری الذی هم الانبیاء علیهم السلام اولا انما هو الصور المثالیة المرئیة فی النوم ثم یترقون الی ان یروا الملک فی المثال المطلق او المقید فی غیر حال النوم لکن مع فتور ما فی الحس تقول

عائشة رضی الله عنها اول ما بدی به رسول الله صلی الله علیه وسلم من الوحی الرؤیا الصادقة فهی من اقسام الوحی ولهذا قال صلی الله علیه وسلم الرویا الصادقة جزء من ستة واربعین جزء من النبوة وهی نصیب المؤمنین منها فکان صلی الله علیه وسلم لا یری رؤیا الا خرجت ای هذه الرؤیا معًا ای مع ما عبرت به مثل فلق الصبح وفسر الشیخ رضی الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله

ای عایشة رضی الله عنها لا خفاء بها ای بالرؤیا التی کان صلی الله علیه وسلم یراها فمیزت عایشة رضی الله عنها بین اوقات النبی صلی الله علیه وسلم فجعلت بعضها منامًا ما یحتاج المرئی فیه الی التعبیر وبعضها یقظة لا یحتاج فیها الیه ولها

ای الی هذا المقام من التمییز بین النوم والیقظة بلغ علمها لا غیر ثم تقول عائشة رضی الله عنها وکانت المدة له ای لرسول صلی الله علیه وسلم فی ذلک ای فی الوحی بالرؤیا الصادقة ستة اشهر ثم جاءه الملک فی حضرة المثال او الخیال من غیر نوم

وما علمت عائشة رضی الله عنها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد قال یعنی ما تنبهت المعنی قوله الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا فان النبی صلی الله علیه وسلم عد الناس فی حال الیقظة ایضا نیاما وجعل ما یظهر لهم فی الحس مثل ما یظهر لهم فی الخیال حین النوم فکما ان الصور المرئیة فی النوم محتاجة الی العبور منها الی حقائقها الباطنة کذلک الصور المحسوسة ایضا فانها امثلة للصور المثالیة وهی للارواح

المجردة واحوالها وهي للاسماء الالهية وهي الشئون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير
المراد بالصورة المرئية في النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصور الظاهرة
في كل مرتبة فعلم من قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة الناس نوم وعندنا
مقدمة معلومة وهي كل ما يرى في حال اليقظة فهو من ذلك القبيل اي من قبيل
ما راه النبي صلى الله عليه وسلم في مدة ستة اشهر في الاحتياج الى التعبير و
ان اختلفت الاحوال اي احوال النوم بان كانت حال النوم المزاجي الحقيقي او
حال النوم الحكمي فمضى قولها اي مقول عائشة رضي الله عنها ستة اشهر اي مدتها
كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم كله في الدنيا بتلك المثابة اي بمثابة النوم قوله
بتلك متعلق بقوله مضى انما هو اي عمره صلى الله عليه وسلم منام في عقب
منام لان الصور المتعاقبة المرئية فيه منامات متعاقبة يعبر
العارف منها الى حقائقها وكل ما ورد من هذا القبيل اي من قبيل ما يرى
في حال النوم فهو المسمى عالم الخيال فالعالم كله خيال قال رضي الله عنه انما
الكون خيال وهو حق في الحقيقة ولهذا اي لكون الكل من عالم الخيال سمي
به يعبر وفسر التعبير بقوله اي الامر الذي يعني التعبير هو ان يقال الامر الذي
هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة بالتنوين غيرها بالجر على انه صفة للصورة
اي في صورة مغايرة للصورة التي هو عليها في نفسه فيجوز اي يعبر العابر من
هذه الصورة التي ابصرها النائم حقيقة او حكما الى صورة ما هو الامر عليه
اي الى صورة يكون الامر عليها فما موصوله واضافة الصورة اليه بيانية
الضمير المرفوع مفسر بالامر ان اصاب المعبر وظهور الامر في صورة مغايرة
لما هو عليه في نفسه كظهور العلم في المنام في صورة اللبن فعبر النبي صلى الله عليه
وسلم في التاويل اي في الحكم بان مال الصورة المرئية في النوم اي شيء هو من

صورة اللبن الی صورة العلم فتاول صلی الله علیه وسلم ای قال مآل هذه الصورة

اللبنیة الی صورة العلم ثم انه صلی الله علیه وسلم کان اذا اوحی الیه اخذ عن

المحسوسات المعتادة فسجی ای ستر وغاب عن الحاضرین عنده ای لم یبق له

احساس بهم فان الغائب عن الشئ لم یکن له احساس به فاذا سری ای

رفع الوحی عنه رد الی ما غاب عنه واحس به فما ادرکه ای الذی اوحی الیه

الا فی حضرة الخیال المطلق او المقید الا انه لا یسمی نائما لان النوم عرفا ولغة ما

یکون سببه امرا مزاجیا یعرض للدماغ وسبب هذا امر مزاجی یقبض علی

القلب فیاخذه عن المحسوسات وکذلک اذا تمثل له الملک رجلا فذلک التمثل

من حضرة الخیال فانه ای الملک لیس برجل حقیقة فانه انسان ذکر وانما هو

الملک فدخل فی صورة انسان ذکر فعبره ای الانسان الناظر فی الصورة المرئیة

العارف بما یؤول الیه حتی وصل الی صورته الحقیقیة فقال هذا جبریل

اتاکم یعلمکم امر دینکم وقد قال لهم ردوا علی الرجل فسماه ای جبریل

بالرجل من اجل الصورة التی ظهر جبریل لهم ای للحاضرین فیها ای فی تلک

الصورة ثم قال هذا جبریل فاعتبر الصورة التی مآل هذا الرجل المتخیل

الیها وهذه الصورة المعتبرة هی الصورة الملکیة فهو صادق فی هاتین

المقالتین صدق للعین ای لمشاهدة العین الباصرة فی العین الحسیة ای

فی الذات المحسوسة بالبصر التی لجبریل والجار والمجرور اعنی فی العین

الحسیة متعلق بصدق ای صدق الحکم فی الذات الجبریلیة المحسوسة بانه

رجل لمشاهدة العین الباصرة له کذلک او صدق فی انه رجل لظهور العین

الجبریلیة فی العین الباصرة التی هی من جملة الحواس کذلک وصدق فی ان هذا

المرئی فی صورة رجل جبریل فانه جبریل بلا شک منه ظهر فی صورة رجل

وقال يوسف عليه السلام اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب لكمال الاهتداء بهم وراى اباه وخالته في صورة الشمس والقمر وراى اباه في صورة الشمس لكمال نوريته بالنسبة الى اخوته وخالته في صورة القمر لاقتباسها النور من ابيه الذي هو كان كالشمس هذا الذي ذكرنا من رؤية هؤلاء في تلك الصور من جهة يوسف وبحسب اعطاء استعداده ذلك في القوة الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور والارادة في علم ما راه الاعيان وقع ولو كان من جهة المرئي وبحسب شعوره وارادته كظهور الملك على الانبياء صورة من الصور وظهور الكمل من الاناسي على بعض الصالحين ايضا في صورة من الصور لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب ظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر معلوما مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم بما راه يوسف كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله وعلم يعقوب ذلك يعني ان هذه الرؤيا من جهة يوسف لا من جهتهم وليس لهم شعور بذلك حين قصها عليه فقال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا حسدا عليك حيث يحصل لهم علم بما رايته من تفوقك عليهم وانقيادهم لك ثم برأ يعقوب عليه السلام ابناءه عن ذلك الكيد الذي اسنده اليهم اولا والحقه اي ذلك الكيد بالشيطان وليس ذلك الالحاق الا عين الكيد فان الافعال كلها من الله فنسبتها الى الشيطان كنسبتها الى ابنائه وانما نسبها الى الشيطان كيد ابيوسف ليتجنب عن اسناد المذام اليه سبحانه ويتادب باسنادها الى ما هو مظهر لاسمه المضل وليتزكى عن سوء ظن باخوته ترشيحا للنبوة التي تفرسها فيه فان النبوة لا بد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال ان الشيطان للانسان عدو مبين اي ظاهر العداوة فان الابانة هي الظهور ثم قال يوسف عليه السلام بعد ذلك في اخر الامر حيث دخلوا مصر وخروا له

سجد اهذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا ای اظهرها فی الحس بعد
ما کانت فی صورة الخیال فقال النبی صلی الله علیه وسلم الناس نیام فجعل مرتبة
الحس ایضا من قبیل النوم لانها صور مرئیة بازاء المعانی الغیبیة والحقائق الالٰهیة
معبرة بها فکان قول یوسف علیه السلام قد جعلها ربی حقا بمنزلة قول من
رای فی نومه انه قد استیقظ من رؤیا رأیها ثم عبرها ولم یعلم انه فی النوم الذی
رای فیه الرؤیا عینه بالجر علی انه تاکید للنوم بقرینة قوله ما برح ای ما زال عن
النوم الذی کان فیه فاذا استیقظ یقول رایت فی النوم کذا ورایت کانی استیقظت
واولتها ای رؤیای یکن اهذا الذی ذکرنا من حال النائم الذی توهم انه قد استیقظ
مثل ذلك الذی ذکرناه من یوسف علیه السلام فانظر کم فرق بین ادراك محمد صلی
الله علیه وسلم حیث ادرك الناس فی کل حال نیاما وبین ادراك یوسف علیه
السلام فی اخر امره حین قال هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا
معناه ثابتا حسا ای محسوسا بالحواس الظاهرة وما کان هذا الامر الثابت حسا
الا محسوسا ای ماخوذا من الحس فان الخیال لا یعطی ابدا الا المحسوسات
یعنی الصور الماخوذة من الحس فان المادة التی یتصرف فیها الخیال لیست الا الصور
الحسیة المخزونة فیه ولیس المراد انها حین التخیل محسوسة بالحواس الظاهرة
لیس یتاتی لذی للخیال غیر ذلك ای غیر ذلك الذی ذکر فانظر ما اشرف علم ورثة محمد صلی الله
علیه وسلم من الکمل المطلعین علی مثل هذه الاسرار فکیف علم محمد صلی الله علیه
وسلم وسابسط القول ای الکلام فی تحقیق هذه الحضرة الخیالیة بلسان یوسف
المحمدی ای بلسان من هو علی قدم یوسف من ورثة محمد صلی الله علیه وسلم
فکانه جعل اسم یوسف علما لجنس من کان علی تلك القدم فوصفه بالمحمدی
التخصیص ماتقف علیه ان شاء الله تعالی ما موصولة او موصوفة بدلا من القول وضمیر

عليه ملنا اى ما تقف عليه ويصل فهمك اليه او موصوفة بمعنى بسطا فى محل النصب
على المصدرية وضمير عليه لعلم وراثة محمد صلى الله عليه وسلم والضمير العائد
الى ما محذوف اى بسطا تقف به عليه وفى بعض النسخ سابسط من القول فتكون
ما فى محل النصب بالمفعولية فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم
هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل التابع للشخص فكما ان الظل تابع للشخص لا وجود
له الا بتبعية الشخص كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعيته فهو اى العالم ظل الله
هذا الاسم الجامع فان كل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم من الاسماء الداخلة فى ذلك الاسم الجامع
فمجموع العالم ظل لمجموعه فهو اى كون العالم ظل الله سبحانه عين نسبة الوجود اى الخارجى الى العالم
اى مستلزم لها استلزاما ظاهرا كانه عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك فى الحس يحكم بوجوده
الحس تابع فى وجوده للشخص فكذا كل ما كان له نسبة الظلية الى الحق سبحانه ينبغى ان يكون موجودا
به تابعا له فى وجوده فكانت نسبة الظلية اليه كانها عين نسبة الوجود اليه ولكن انما يكون الظل موجودا
اذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت اى فرضت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا
غير موجود فى الحس بل يكون بالقوة فى ذات الشخص الموجود المنسوب اليه الظل
فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات الثابتة فى الحضرة
العلمية عليها اى على تلك الاعيان امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما
امتد هذا الظل وفاض عليه من وجود هذه الذات اى الذات الالهية فقوله
من وجود هذه الذات متعلق بقوله امتد وما امتد عليه هذا الظل انما هو
اعيان الممكنات ولكن باسمه النور الذى به يظهر الاشياء فى العلم والعين وقع
الادراك اى ادراك الظل بحسب ما امتد عليه وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات
فى صورة الغيب المجهول هو الهوية الغيبية المجهولة مطلقا من حيث اطلاقها و
صورة الغيب المجهول هى الحضرة العلمية فانها الصورة الاولى لذلك الغيب ويجوز

ان یراد بالغیب المجهول الاعیان الثابتة لکونها غائبتحما سوی الحق مجهولة له الا
من شاء الله ان یطلعه علیها وح تکون اضافة الصورة الیه بیانیة وامتداد
الظل علی الاعیان الثابتة للممکنات فی الحضرة العلمیة عبارة من انصباغ ظاهر
الموجود باحکام تلک الاعیان وتقیده باثارها فبواسطة هذا التقید والانصباغ
یصیر ظلا لمرتبة اطلاقه فالظل فی الحقیقة هو عین ذی الظل لا فرق بینهما الا
بالتقیید والاطلاق ثم انه لاشک ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد کما ان الوجود
نور وبیاض فاذا انبسط النور الوجودی علی الاعیان فی صورة الغیب المجهول فلابد
ان یقع له امتزاج بالظلمة فیحصل له صلاحیة ان یدرک لان النور المحض لا
یتعلق به الادراک مالم یمتزج بظلمة ما وکذلک الظلمة الصرفة فانه لابد فی الادراک
من النور فالظل الوجودی المدرک المجهول لابد له من ظلمة واستشهد علی ذلک
بقوله الا تری الظلال المشهودة للکل تضرب الی السواد تشیر ای الظلال بسوادها
الی ما فیها ای فی اعیان الممکنات من الخفاء والظلمة فان کل صورة شهادیة انما
هی دلیل علی معنی غیبی وانما تضرب الظلال الی السواد لبعد المناسبة بینها
ای بین الظلال وبین اشخاص من هی ظل له ثم بالغ فی ذلک وقال وان کان
الشخص ابیض فظله بهذه المثابة ای تضرب الی السواد ثم استشهد علی ان
البعد یوجب ضربة الی السواد بقوله الا تری الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر
تظهر سوداء والحال انه قد تکون الجبال فی اعیانها ای فی حد انفسها علی غیر ما
یدرکها الحس من اللونیة التی هی السواد بان یکون فی حد انفسها غیر سود و
لیس ثمه علة بالاستقراء لرویة السواد الا البعد فما یوجبه البعد کسواد الجبال
وکزرقة السماء فهذا ای سواد الجبال وزرقة السماء ما انتجه البعد فی الحس
فی الاجسام الغیر النیرة التی هی الجبال والسماء وغیرهما وکما ان الجبال والسماء

ليست نيرة فيوجب البعد فيها السواد والزرقة وكذلك اعيان الممكنات من حيث ثبوتها في الحضرة العلمية ليست نيرة فهي من قبيل الاجسام المظلمة الغير النيرة فيورث البعد فيها ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج فهي وان اتصفت بالثبوت في الحضرة العلمية لكن لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي نور يظهر ذات الشيئ واحكامه واثاره في الخارج والاعيان الثابتة ما ظهرت في الخارج لاذاتها ولا احكامها واثارها فلم تكن متصفة بالوجود واذا لم تكن متصفة بالوجود كانت متصفة بالعدم الذي هو الظلمة فلم تكن نيرة ولما قيد رضي الله عنه الاجسام التي يورث البعد فيها شيئا السواد والزرقة بكونها غير نيرة يفهم منه ان الاجسام النيرة لا يورث البعد فيها شيئا منهما فكان محل ان يبين ان البعد يورث شيئا اخر ام لا فقال غير ان الاجسام النيرة بل وغير النيرة ايضا تعطي فيها البعد للحس صغرا بالنسبة الى ما هي عليه في نفس الامر فهذا تاثير اخر للبعد عام للاجسام كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الجرم وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر كميات منه من بعيد كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين وربعا وثمن مرة وهي اي الشمس في الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا الذي ذكرناه من الصغر اثر البعد ايضا كما كان السواد والزرقة من اثره فما يعلم من العالم الذي هو كالظل للحق الذي هو كذي الظل الا قدر ما يعلم من الظلال المتعارفة المشهودة بالنسبة الى اشخاصها فكما يعلم من الظل المشهود كونه ممتدا من الشخص تابعا له في الوجود قائما به متشكلا باشكال اعضائه واجزائه فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا من الحق سبحانه تابعا له في الوجود قائما به مشتملا على صور اسمائه

وصفاته ویجهل من الحق عند معرفته بالعالم علی قدر ما یجهل من الشخص
الذی منه کان ای وجد ذلك الظل المشهود للتعارف عند معرفته بذلك الظل
فکما یجهل من الشخص عند معرفته بالظل حقیقة ذاته وکنه صفاته کذلك
یجهل من الحق سبحانه عند معرفته بالعالم حقیقة ذاته وصفاته وافعاله
فمن حیث ای الحق سبحانه من حیث هو ای العالم ظل له سبحانه یعلم ای
الحق ومن حیث ما یجهل ما فی ذات ذلك الظل الذی هو العالم من صورة شخص من
امتد عنه وهی صورته فی الحقیقة المطلقة الذاتیة اللاتعینیة یجهل من الحق
سبحانه فلذلك نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور
الظلال مجهول لنا من وجه وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهی تجلیاته ثم
استشهد رضی الله عنه علی ما ادعاه من کون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله
تعالی الم تر الی ربك کیف مد الظل ان کان الخطاب لنبینا محمد صلی الله علیه وسلم
کان المراد بالظل العالم کله لان ربه انما هو الاسم الجامع لجمیع الاسماء وان کان
الخطاب لکل احد فالمراد بالظل ذلك الاحد الذی هو بعض اجزاء العالم و
مظهر للاسم الذی یربیه خاصة ولو شاء ربك لجعله ای الظل ساکنا ای
یکون فیه ای فی الحق بالقوة ولم یتحرك من القوة الی الفعل ولما کان المتوهم من
قوله لجعله ساکنا احداث السکون له والمراد بقاءه علی السکون الاصلی فسره
بقوله یقول ای الحق سبحانه لو شاء ما کان الحق لیتجلی للممکنات ای لاعیانها الثابتة
فی الحضرة العلمیة حتی یظهر الظل علی تقدیر ذلك التجلی فیکون کما بقی من الممکنات ای مثل
الممکنات الباقیة فی العلم التی ما ظهر لها عین فی الوجود فاللام فی قوله لیتجلی لتاکید
النفی وحتی یظهر غایة للتجلی ثم جعلنا الشمس علیه ای علی الظل الذی هو
اعیان الممکنات دلیلا یدل علیه ویظهره للبصر والبصیرة علما وعینا وهو

اى الشمس بلسان الاشارة اسمه النور الذى قلناه حيث قلنا ولكن باسمه النور
وقع الادراك وهو عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره فى نفسه واظهاره لغيره
فى العلم والعين ويشهد له اى لكون الشمس دليلا يظهر الظل الحس فان الظلال
المحسوسة لا يكون لها عين وجودى لعدم النور فان فى الظلمة المحضة لا يتحقق
الظل ثم قبضناه اى الظل الذى هو العالم الينا قبضا يسيرا اى سهلا هينا
بالنسبة الى مده وبسطه فان فى مده لا بد من اجتماع شرائط يكفى فى قبضه
انتفاء بعضها وانما قبضه اى الظل الذى هو العالم اليه اى الى الحق تعالى لانه ظله
فمنه ظهر كما ان الظل من الشخص يظهر واليه يرجع كما ان الظل الى الشخص يرجع الامر
كله كائنا ما كان فهو اى الظل الوجودى هو اى الوجود الحق لا غيره لانه لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد
والمقيد عين المطلق باعتبار الحقيقة وان كان غيره باعتبار التقييد فكل ما تدركه من
العالم فهو وجود الحق ظهر فى اعيان الممكنات وتقيد باحكامها وآثارها فسمى ظلا
وعالما فمن حيث اى فكل ما تدركه من حيث هوية الحق ووحدتها واطلاقها
من غير اعتبار اختلاف الصور فيها هو وجوده اى وجود الحق سبحانه ومن
حيث اختلاف الصور فيه اى فى كل ما تدركه هو اعيان الممكنات فكما لا يزول
عنه اى عن كل ما تدركه حال كونه متلبسا باختلاف الصور اسم الظل كذلك
لا يزول عنه حين تلبسه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق فان اطلاق
هذين الاسمين على كل ما تدركه انما هو باعتبار كونه ظلا لا باعتبار كونه عينه فاذى
الظل فمن حيث احدية كونه ظلا اى فكل ما يدركه من حيث احدية ظليته
بان لم يعتبر فيه اختلاف الصور هو الحق فان ظليته انما هى بسبب اختلاف الصور
فيه فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلية فصار واحدا احدا لا كثرة فيه فكان
عين الحق لانه اى الحق هو الواحد الاحد لا غيره ولان الظل من حيث احديته هو

الواحد الاحد الواحد الاحد هو الحق لا غیره ومن حیث کثرة الصور فیه هو العالم وسوی
الحق والظل فتفطن وتحقق ما اوضحته لك واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم
ماله وجود حقیقی فان الوجود الحقیقی هو الحق سبحانه والعالم کثرة صور متوهمة فیه
فوجوده وقیامه بالحق لا بنفسه کما یتوهمه المحجوبون وهذا معنى الخیال ای خیل لك
انه امر زائد على الوجود الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق و
لیس الامر كذلك فی نفس الامر فان الوجود فی نفس الامر واحد وهذا الوجود الواحد
باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار كثرته لتلبسه باحكام اعیان
الممكنات واثارها هو العالم وسوی الحق والظل فمن تخیل ان للعالم وجود
مستقلا فی نفسه مغائر للوجود الحق فلاشك ان ذلك وهم وخیال لا حقیقة
له وغیر مطابق لما فی نفس الامر ثم انه رضی الله عنه اكد عدم قیام العالم بدون
الحق بتشبیه العالم بالظل المحسوس والحق كالشخص فقال الا تراه ای الظل
الظاهر فی الحس حال كونه متصلا بالشخص الذی امتد ذلك الظل عنه ای عن
هذا الشخص یستحیل علیه ای على ذلك الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال بل عما
اتصل به اعنی الشخص لانه یستحیل على الشئ الانفكاك عن ذاته حقیقة اوحكما
فالشخص وان لم یكن ذات الظل حقیقة فانه كالذات له فی قوامه به وعدم تحققه
بدونه ولما كان الظل الذی هو المشبه اعنی العالم عین ذات المحضة الذی
هو الحق سبحانه من وجه اورد هذه العبارة للمبالغة فاعرف عینك ا ...
عینك الثابتة فانها ... صورة معلومیة ذات الحق متلبسة شئونها
كلا اوبعضا واعرف من انت من حیث عینك الخارجیة فما انت من هذه الحیثیة الا
الوجود الحق منصبغا باحكام عینك الثابتة واثارها واعرف ما هویتك السارية
فی عینك الثابتة فی الحضرة العلمیة اولا وفی عینك الموجودة فی الخارج ثانیا وما

نسبتك الى الحق نسبة الظل الى الشخص والمقيد الى المطلق وبما انت حق اى باى وجه
انت حق فانت حق من حيث الحقيقه وبما انت عالم اى باى وجه انت عالم وسوى
الحق وغير له فانت عالم وسوى وغير الحق من حيث التقيد والتعين وما شاكل
هذه الالفاظ اى العالم والسوى والغير ويجوز ان يكون قوله هذه الالفاظ اشارة الى
ماذكرنا من هذه الالفاظ الثلثة مع ماذكر قبلها من قوله فاعرف عينك الى اخره فانك كذلك بالماهية
وفى هذا العرفان والعلم يتفاضل العلماء فعالم يعلم بعض هذه الامور لمن شاهد كثرة التعينات
والتقيدات فقط فهو المحجوب عن الحق المشاهد للعالم والخلق ولمن شهد الوجود
الاحدى المتجلى فى هذه الصور فهو صاحب حال فى مقام الفناء والجمع واعلم منه بعلمهما
كلها وهو من شهد الحق فى الخلق والخلق فى الحق فهو كامل الشهود فى مقام البقاء بعد
الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم الى الحق
سبحانه نسبة الظل الى الشخص فكان العالم باجزائه ظلالا للحق سبحانه باسمائه
فالحق بالنسبة الى ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره فيه ببعض
من اسمائه لعدم ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء كلها كما على الانسان الكامل
بالنسبة الى ظل خاص اخر من اجزاء العالم له قابلية ظهور الاسماء كلها كبير و
ذلك الحق سبحانه بالنسبة الى بعض الظلال صاف كظهوره فى عالم الامر بصور
النفوس المجردة ظهورًا نوريا وبالنسبة الى بعضها اصفى كظهوره بصور بعض
العقول المجردة فان الصفاء له مراتب بحسب قلة الوسائط وكثرتها كالنور
بالنسبة الى حجابه اى ما يحجب صرافة نوريته من الالوان والاشكال الزجاجية
عن الناظر فى الزجاج فقوله صغيرا وكبيرا ما مجرور صفة لظل خاص وخبر المبتدأ
قوله كالنور واما مرفوع على الخبرية وقوله كالنور خبر مبتداء محذوف او صفة
محذوف يتلون اى النور بلونه اى لون الزجاج وفى نفس الامر لا لون له ولكن هكذا

متلونا بالوان الزجاجة تراه على البناء للمفعول اى تظنه وتعلمه وقوله ضرب مثال
لحقيقتك بربك اى ضرب الزجاج مع النور ضرب مثال لحقيقتك مع ربك
فقوله ضرب مثال منصوب على المصدرية ويجوز ان يكون منصوبا على الحالية
ماولا باسم الفاعل اى ضارب مثال او على المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا لقوله
تراه اى تعلمه ضرب مثال وعلى ان يكون مفعولا لقوله تراه اى اراناه الحق لضرب المثال و
يجوز رفعه على ان يكون خبر مبتدأ محذوف وجعل الضرب مع كونه مستعملا مع المثال بمعنى النوع صرف
عن الظاهر فان قلت اذا رايت النور متلونا بلونه الاخضر ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت
وشاهدك على صدق ما قلت الحس فانه هكذا يظهر فى الحس البصرى و
ان قلت ان النور ليس باخضر ولا ذى لون مطلقا لما اعطاه اى لاجل علم او
حكم اعطاه لك الدليل العقلى صدقت ايضا وشاهدك على صدق ما قلت
النظر العقلى الصحيح فان النور من حيث صرافة اطلاقه لا لون له فهذا النور المحكوم
عليه بانه اخضر وليس باخضر بالاعتبارين نور ممتد عن ظل هو اى هذا الظل عين الزجاج
وانما جعل الزجاج ظلا لانه من اجزاء العالم الذى هو ظل للحق سبحانه فهو اى الزجاج
ظل اى للحق لانه من اجزاء العالم نورى لصفائه بحيث لا يحجب النور او النور
الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل للنور المطلق نورى لصفائه بالنسبة
الى الاجسام الكثيفة المظلمة وعلى هذا القياس الموجود المتعين المقيد باحكام
الاعيان الثابتة هو نور ممتد عن ظل هو عين الاعيان الثابتة فانه مقيد بحسب ا
حكامه فهو الظل الذى هو عين الاعيان الثابتة اذ الوجود المقيد
بحسب احكامه ظل نورى اما كون الاعيان ظلا فظاهر لكونها ظلال الشؤون
الالهية فى الحضرة العلمية واما كون الوجود المقيد ظلا فلكونه
ممتدا اما عن الاعيان او عن الوجود المطلق كذلك اى

كمثل الزجاج الذى هو ظل نورى لا يحجب النور واوصافه المتحقق منا اى من بنى نوعنا بالحق فان المتحقق منا ايضا ظل نورى تظهر بصفائه صورة الحق اى اسماؤه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما يظهر فى غيره ممن لا تحقق له بالحق اى من ظهوره فى غيره فتكون مامصدرية اويظهر صورة الحق اى اسماؤه فيه اكثر من اسماء اوالاسماء التى يظهر فى غيره فتكون ماموصوفة اوموصولة فيتنامن يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية وجوارحه الجسمانية بعلامات دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه وجوارحه قد اعطاه الشرع وفى بعض النسخ الشارع اى اعطاه النبى صلى الله عليه وسلم الشارع الذى يخبر عن الحق فى الحديث القدسى الوارد فى قرب النوافل ولما ذكر ان الحق سبحانه سمع العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه كان محل ان يتوهم انه فان معدوم بالكلية فانه ليس الاحدية جمع تلك القوى والجوارح فاذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحق فلم يبق من العبد شئ دفعه بقوله ومع هذا الذى ذكرنا من كون

العبد المتحقق بالحق

يكن له تعين وتميز فى الوجود كيف يعود اليه الضمير وغيره اى غير من يكون متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك اى بحيث يظهر صورة الحق فيه اكثر مما يظهر فى غيره فنسبة هذا العبد المتحقق بالحق الذى يكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الذين لم يصلوا الى هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقى بل وجوده انما هو بالشخص فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا هكذا فى النسخة المقروئة

على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ مما يقول فيه سوى خيال فالوجود
كله اى الموجودات الممكنة كلها خيال وهو مدركاتك فى خيال وهوانت فان
المدركات مرتسمة لامحالة فى المدرك والوجود الحق الثابت المتحقق فى نفسه
المثبت المتحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث
اسماءه اذا اخذت اسماءه من حيث انها سواءه لا من حيث انها ذاته وعينه
لان اسماءه لها مدلولان تضمنيان المدلول الواحد عينه اى عين الحق وذاته وهو
اى هذا المدلول الواحد عين المسمى والمدلول الاخر ما تدل عليه اى صفة تدل
تلك الاسماء عليها مما ينفصل الاسم الواحد به عن هذا الاسم الاخر ويتميز به عنه
فاين الاسم الغفور من الاسم المنتقم واين الاسم الظاهر من الاسم الباطن واين الاسم الاول
من الاسم الاخر فقد بان لك انه بما هو كل اسم عين الاسم الاخر يعنى باى شئ كل اسم عين الاسم
الاخر وهو عين المسمى اى ذاته وبما هو غير الاسم الاخر يعنى باى شئ كل اسم غير الاسم الاخر وهو الصفة التى بها
[illegible] كل [illegible] الاسماء [illegible] وكل اسم [illegible] الاسم بذلك الاسم عينه اى
عين الاسم الاخر هو الحق حقيقة وبما هو غيره اى الاسم بوجه ذلك الاسم
غير الاسم الاخر هو الحق المتخيل حقيقة الذى كنا بصدده لان الاسماء والذات كلها
[illegible] الذات [illegible] الالهية و[illegible] خيالات [illegible] اشخاصها دلالات و
[illegible] باعتبار الحقيقة وان كانت غيرها باعتبار التعين فسبحان من لم يكن
اى لم يوجد عليه دليل سوى نفسه بحسب الحقيقة وان كان غيره بحسب التعين
ولا ثبت كونه اى وجوده الا بعينه اى بذاته فما فى الكون اى الوجود الحقيقى لوقوعه
مقابلا للخيال الا ما دلت عليه الاحدية وعبر عنه بالاسم الاحد يعنى الوجود الحقيقى
بحسب نفس الامر انما هو الذات الاحدية التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما
فى الخيال الا ما دلت عليه الكثرة وعبر عنه بالكثرة والكثير يعنى الموجود الخيالى

الذى لا وجود له الا فى الخيال انما هو الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية
التى بمظاهرها او كانه رضى الله عنه اراد بالخيال مدارك اهل المراتب فانه لا وجود
للكثرة الا فيها واذا انقطع النظر عنها لا وجود الا للذات الاحدية فمن وقف مع
الكثرة الحقيقية او النسبية فان كان مع الكثرة الحقيقية كان واقفا مع العالم المشهود
وان كان واقفا مع الكثرة النسبية كان مع الاسماء الالهية المنبئة عن التصرف
والتاثير ومع اسماء العالم المنبئة عن القبول والتاثر ومن وقف مع الاحدية
الذاتية كان واقفا مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث
صورته التى هى الكثرة النسبية الاسمائية والحقيقة المظهرية واذا كانت ذاته
غنية عن العالمين فهو اى غناه عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسماء اليها
اى عن الاسماء المنسوبة اليها الهية كانت اوكونية لان الاسماء الكائنة لها اى
لتلك الذات الغنية كما تدل عليها اى على الذات كذلك تدل على مسميات
اخر اى على معان اخر داخلة فى مفهومات تلك الاسماء مغايرة للذات مع مغايرة
بعضها لبعض بها حصل التميز بينها تحقق ذلك المذكور من المسميات الاخر اثرها
اى اثر الاسماء التى هو العالم واحواله او تحقق ذلك اى كون هذه المسميات
مغايرة للذات اثرها اى اثر الاسماء فان الذات من حيث هى لا اثر لها واختلاف
الاثار يدل على مغايرة هذه للمسميات فتحقق هذه المسميات التى لا تحقق للاسماء الا بها لا يكون الا
بالعالم فغناها عن العالم يستلزم غناها عن الاسماء وهذا هو المراد بكون الغنى
عن العالم عين الغنى عن الاسماء ومما يدل على كون ذاته تعالى غنية عنا وعن الاسماء
قوله تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التى هو الغنى عن كل ما عداه و
ذلك من حيث ذاته وعينه من غير اعتبار امر اخر الله الصمد من حيث
استنادنا اليه فى الوجود و لكمالات التابعة للوجود فان الصمد من

يصمد اليه في الحوائج اي يقصد فاثبات الصمدية له سبحانه انما هو باعتبار استنادنا
اليه واما باعتبار احدية ذاته فهو غني عن هذه الصفة ايضا لم يلد من حيث
هويته ونحن اي نفي الوالدية عنه سبحانه انما هو بملاحظة هويته وهوياتنا فانه
لما اتصفت هوياتنا التي هي من مراتب الكونية بالوالدية تنزهت مرتبة الاحدية
عنها فهذا النفي من حيث هو ونحن اي باعتبارهما جميعا والوالدية نسبة بين
والد ومولود فاذا فرضت فهنا انما تكون بين والد هو هويته وبين مولود هو
نحن فنفيها انما تكون ... بملاحظتهما معا والوالدية والمولودية لا يكونان الا
بالمثلية فان المولود لا بد ان يكون مثل الوالد ولا مثلية بين هويته الواجبة و
هوياتنا الممكنة فنفي والديته انما تكون بملاحظة هويته وهوياتنا معا وعلى هذه
الوتيرة المولودية والكفاءة فلذلك قال ولم يولد كذلك ايضا اي من حيث
هويته ونحن ولم يكن له كفوا احد كذلك ايضا اي من حيث هويته ونحن فهذا
اي المذكور في هذه السورة من الاحدية والصمدية ونفي الوالدية والمولودية
والكفاءة بل الوالدية والمولودية والكفاءة ايضا نعته ان جعلنا النعت اعم من
صفاته الالهية والكونية فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة مطلقا بقوله الله احد
وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت المفهومة من
هذه السورة او مطلقا وعلى كل من التقديرين فالمراد اما النعوت الالهية والكونية
او الاعم فنحن نلد فنتصف بالوالدية ونحن نولد فنتصف بالمولودية وهو متصف ايضا فينا بهما فهما
من نعوته ونحن نستند اليه فهو المستند ولكن فينا وهو المستند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء
بعضنا لبعض فهو المتصف بالكفاءة ولكن فينا وهذا الواحد من حيث احديته
منزه عن هذه النعوت المعلومة عندنا فهو غني اي منزه عنها غير محتاج
اليها باعتبار احديته وان كان متصفا بها من حيث ظهوره في المراتب الكونية

كما هو غنى عنا واذا كان غنيا عنا وعنها كان غنيا عن الاسماء الالهية ايضا لانه ما يحوجنا
الى اثبات تلك الاسماء الا آثارها التى هى الاسماء الكونية والاعيان الخارجية وما
للحق نسب بالفتح ای بيان نسب الا هذه السورة سورة الاخلاص فان بيان نسبه
تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
وفی ذلك ای فی بيان نسبه نزلت هذه السورة فان المشركين قالوا للنبى صلى الله
عليه وسلم انسب لنا ربك ای بين لنا نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث
نفی عنه الوالدية والمولودية والكفاءة فاحدية الله تعالى من حيث الاسماء الالهية
التى تطلبنا لتكون مجالی لها احدية الكثرة النسبية الاسمائية ويسمى مقام الجمع
واحدية الجمع والواحدية ايضا واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء احدية العين
ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما يطلق عليه ای على كل منهما اسم الاحد لكن اطلاقه
على الثانی اكثر فاعلم ذلك فيما اوجد الحق سبحانه الظلال المحسوسة الممتدة عن
الاجسام الشاخصة وما جعلها ساجدة متذللة واقعة على وجه الارض تحت
اقدام تلك الاجسام الشاخصة متفيئة ای راجعة متقلصة الى الشخص عن جهة
الشمال ای شمال الشخص عند ارتفاع الشمس فی جانب اليمين ومتفيئة عن جهة
اليمين عند ارتفاعها فی جانب الشمال الا لتكون دلائل لك تستدل بها عليك ای
على احوالك من افتقارك اليه سبحانه فی وجودك والكمالات التابعة لوجودك
وتستدل بتفيؤه يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا ويمينا على ان اختلاف
احوالك انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه فی شؤونه وعليه سبحانه ای على اسمائه
وصفاته كغنائه الذاتی وكونه مما يفتقر اليه من حيث اسمائه وصفاته وانما جعلها
دلائل لتعرف بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود منصبغ
باحكامها وعينك الثابتة ظل لذاته المتلبسة بشؤونه وما نسبتك اليه افتقارك

اليه بالوجوه المذكورة افتقار الظل الى الشخص وما نسبته اليك غناه عنك بذاته غنى الشخص عن الظل وافتقاره اليك فى ظهور اسمائه وصفاته افتقار الشخص الى الظل فى ظهوره فى مرتبة اخرى حتى تعلم من اين اومن اى حقيقة الهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى اى يفقره فى كل الامور من الوجود والصفات التابعة له الى الله وهذه الحقيقة هى عدميته وامكانه فى نفسه وبالفقر النسبى بافتقار بعضه اى بعض ما سوى الله الى بعض اخر ببعض الوجوه فان بعض ما سوى الله قد يكون له مرتبة الشرطية اوالاعداد لوجود بعض اخر ولكمالات تابعة لوجوده وحتى تعلم من اين اومن اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس وبالغنى عن العالمين وهذه الحقيقة هى احديته الذاتية فان النسب الاسمائية مفتقرة الى متعلقاتها ومن اى حقيقة اتصف العالم بالغنى يغنى بعضه اى بعض العالم عن بعض اخر من وجه ما هواى ليس هذا الوجه عين ما افتقراى عين وجه افتقر البعض الاول الى بعضه الاخر به اى بذلك الوجه كالماء مثلا فانه غنى فى تبرده عن الشمس مفتقر اليها فى حرارته فجهة الغنى هو البرد الطبعى وجهة الافتقار هى الحرارة الغريبة وجعل ما الاولى موصولة لا نافية بناء على ما مر فى الفص الثانى من قوله وهو عالم من حيث ما هو جاهل خلاف الظاهر ولما ذكر ان ما سوى الله وهو العالم مفتقر الى الله بالفقر الكلى ومفتقر بعضه الى بعض بالفقر النسبى بينه بقوله فان العالم كلا وجزءا مفتقر الى الاسباب فى وجوده وبقائه بلا شك افتقارا ذاتيا لامكانه فى نفسه واعظم الاسباب له اى للعالم سببية الحق فان المؤثر الحقيقى فى الوجود انما هو الحق سبحانه وسائر الاسباب مظاهر سببيته لا تاثير له فى الحقيقة ولهذا سمى مسبب الاسباب ولا سببية للحق يفتقر العالم اليها سوى سببية الاسماء الالهية اذ لا نسبة بين الذات الاحدية وبين العالم بوجه من الوجوه لا بالسببية ولا بغيرها

والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اى عالم من العوالم كلا او جزءا اليه من عالم مثله في كونه عالما او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من شئونه فقوله من عالم مثله او عين الحق بيان لكل اسم يفتقر اليه العالم فهو الله اى كل اسم يفتقر اليه العالم هو الله لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من حيث الحقيقة لا غيره وان كان غيره من حيث التعين ولذلك اى لكون كل اسم مفتقر اليه هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله حيث لم يجعل المفتقر اليه في الذكر الا الله خاصة فلو كان بعض المفتقر اليهم غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر والله هو الغنى في ذاته الحميد بصفاته التى يعطى بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض اى الى بعض فاسماءنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه اسماء الله تعالى لانا من هذه الحيثية بمقتضى عينه فاسماءنا اسماءه اذ اليه الافتقار بحسب مقتضى الاية بلا شك فلو كنا غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله فقط ولما لم يظهر من هذا الكلام الا كوننا عين الله من حيث كوننا يفتقر الينا بعض اراد ان يثبت العينية مطلقا فقال واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة في نفس الامر ظله لا غيره اما اعياننا الثابتة فلانها ظل للذات الالهية المتلبسة بشئونها واما اعياننا الخارجية فلانها ظل لاعياننا الثابتة وظل الظل ظل بالواسطة والظل عين ذى الظل فانه من مراتب تنزلاته فهو اى الله هويتنا من حيث الحقيقة لا هويتنا من حيث التعين وقد مهد نالك السبيل في معرفة كون الله عين كل شئ اجمالا فانظر في تفاصيل ما ورد عليك لتشاهده في كل شئ على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل +

فص حكمة احدية في كلمة هودية

لما انجر كلامه رضى الله عنه في اخر الحكمة اليوسفية الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية

اى ذو نها بالحكمة الهودية الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوته قومه اليها استيفاء
للاقسام ان لله احدية جمع جميع الاسماء الصراط المستقيم اى الجامع لجميع
الطرق الواقعة لكل اسم اسم ظاهر اى صراط الله اوكون الله على الصراط المستقيم
ظاهر مكشوف لبعض الخلائق كما يدل عليه غير خفى فى العموم اى ليس خفيا فى
عموم الخلائق بحيث لا يظهر على احد بل هو ظاهر على بعضهم فقوله فى العموم قيد
للخفاء المنفى لا للظهور ولا لنفى الخفاء ويجوز ان يكون قيدا لهما ويكون المعنى على ان
صراط الله ظاهر متحقق غير خفى بعدم التحقق فى عموم الاسماء لان طرق الاسماء من
جزئيات صراط الله او فى عموم الخلائق لانهم على طرق الاسماء التى من جزئياته
فى كبير وصغير عينه اى عينه الغيبية وهويته الذاتية سارية فى كل كبير وصغير
صورة ومرتبة وفى جهول بامور لعدم وجدانه قابلية العلم بها وفى كل عليم بتلك الامور
لوجدانه القابلية ولهذا اى لسريانه سبحانه فى كل شيئ وسعت رحمته التى هى
الوجود الذى هو عينه كل شيئ من حقير وعظيم صورة او مرتبة ما من دابة
تدب وتتحرك بشعورها وارادتها الى غاية ما الا هو اى الحق سبحانه بهويته الغيبية
السارية فى الكل آخذ بناصيتها يمشى بها الى غايتها ان ربى اى الذى يربنى ويمشى بى على
صراط مستقيم يوصل من يمشى عليه ومن يمشى به الماشى عليه الى غايته
المطلوبة فكل ماش يمشى على صراط ما فعلى صراط الرب المستقيم الذى يمشى
به ربه عليه واذا كان على الصراط المستقيم الذى ربه عليه فهو غير مغضوب
عليه لربه لان احدا لا يغضب على من يعمل بمقتضى علمه وارادته ولكن عدم
مغضوبيته انما تكون من هذا الوجه اى من حيث الرب الذى يمشى به على
الصراط المستقيم واما من حيث الرب الذى يخالف ربه ويدعوه الى صراط مستقيم
بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك هو غير ضال من هذا الوجه وان كان من وجه

اخرضالا كما عرفته في الغضب وكما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد على
الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه كذلك الغضب الالهي المسبب عن الضلال
ايضا عارض والمآل بعد زوال الغضب العارض الى الرحمة التي وسعت كل شيء
وهي اي الرحمة هي السابقة على الغضب كما قال سبحانه سبقت رحمتي غضبي
ولما كان المتبادر من الدابة في فهم اهل الظاهر الحيوانات فقط وذلك خلاف
ما كوشف به العارفون قال وكل ما سوى الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة
فانه بحكم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذو روح يدب
على صراط يوصله الى غاية ما وما ثمة اي فيما سوى الحق من يدب بنفسه وانما
يدب بغيره الذي هو ربه فهو يدب بحكم التبعية للذي اي لربه الذي هو يمشي
على الصراط المستقيم وانما قلنا انه يمشي على الصراط فانه اي الصراط لا يكون
صراطا الا بالمشي عليه وقد اثبت الحق سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على
لسان هود عليه السلام ان ربي على صراط مستقيم فينبغي ان يكون ماشيا عليه شعر
اذا دان اي اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الخلق فقد دان اي اطاع ومشى على طريق الانقياد
لك الحق الذي اخذ بناصية الخلق ومشى بهم على ذلك الصراط لان من اخذ بناصية احد ومشى به
على صراط لا بد ان يمشي عليه فهو يدب بالاصالة ومن يمشي به يدب بالتبعية وان دان اي اطاع و
مشى على طريق الانقياد لك الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشي على صراط الانقياد لك لان كل ما يكون
في مرتبة الجمع ليس يلزم ان يظهر في مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون في مقام الفرق لا بد ان يكون في
مرتبة الجمع فحقق اي اعتقد حقا وصدق قولنا الواقع فيك اي فيما ذكرنا من ان انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق
من غير عكس فقولي كله في اي شيء وقع هو الحق المطابق لما في نفس الامر فانه كما ذكر في صدر الكتاب من مقام التقديس
المنزه عن الاغراض والتلبيس فما في الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق بتسبيح الله سبحانه ليس هذا
النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الثاني عشر من فتوحاته

قد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس والشرائع والنبوات
مشحونة من هذا القبيل ونحن نزدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار
قد ذكروا الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا ويخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال
الله مما لا يدركه كل انسان وما خلق تراه العين الا عينه وحقيقته حق ظهر في
صورة الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره والى
الحيثية الاخيرة اشار بقوله ولكن مودع فيه اى الحق مودع في الخلق ايداع المطلق
في المقيد لهذا اى للحق صورة اى صور الخلق حق بضم الحاء جمع حقة وكذلك الصور
جمع صورة كلاهما كهو وقرة شبه صورة الخلق بالحقة والحق المودع فيها بما فيها
واعلم ان العلوم الالهية اى الفائضة من الحضرة الالهية سواء كان متعلقها
الحق او الخلق او المتعلقة بذات الله وصفاته وافعاله الذوقية اى الكشفية الوجدانية
لا الكسبية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن
جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية و
المواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة مختلفة
باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها فان لكل منها علما يخصه سواء كانت
روحانية او جسمانية الا ترى ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل
بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير منها راجعا الى العلوم كما
الظ ويكون من للاجل اى القوى الحاصلة من اجل تلك العلوم لتكون وسيلة الى تحصيلها واذا
كان راجعا الى القوى كما في الوجه الاول فحق التركيب الحاصلة هي منها كما لا يخفى وقوله مع كونها اى مع
كون هذه القوى ترجع الى عين واحدة هي الذات الاحدية فانها التي ظهرت
بصور تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها فذكر ان هويته هي عين الجوارح

والقوى المنطبعة فيها التي هي عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مع القوى
المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى تلك الهوية الواحدة فالكل يرجع الى عين واحدة
ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق يخصها وذلك العلم لا يحصل من غيرها
كادراك المبصرات للبصر والمسموعات السمع ولذلك قيل من فقد حسًا فقد
فقد علمًا وتلك العلوم كلها حاصلة من عين واحدة هي الذات الاحدية تختلف
باختلاف الجوارح التي هي مظاهرها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة
العلمية فانها حقيقة واحدة مختلفة باختلاف القوى والجوارح وهذه العين
الواحدة سواء كانت الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة
تختلف في الطعم كالعذوبة والملوحة باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروى
شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروى شاربه بل يزيد عطشه وهو
ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه باختلاف البقاع
كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف تجلياتها باختلاف المظاهر وكذلك
الحقيقة العلمية حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى والجوارح الحاصلة
هي منها وهذه الحكمة التي هي شهود احدية من هو اخذ بناصية كل دابة من
علم الارجل اي يحصل بالسلوك وهو اي علم الارجل ما يشير اليه قوله تعالى في
الاكل الذي اثبته لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التورية
والانجيل وما انزل اليهم من ربهم وهذه الاقامة انما يتحقق بالقيام بحقها بتدبر
معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بمقتضاها وتوفية حقوق ظهرها
وبطنها ومطلعها فلو اقاموها كذلك لاكلوا من فوقهم اي تغذوا بالعلوم الالهية
الفائضة على ارواحهم من جانب الحق سبحانه سواء كانت متعلقة بكيفية
العمل او لا بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم او بالالهام قبل العمل ومن تحت

ارجلهم ای بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوکهم قال النبی صلی الله علیه وسلم من عمل بما یعلم اورثه الله علم ما لا یعلم فالاکل من فوقهم هو التغذی بالعلم المتقدم علی العمل والاکل من تحت ارجلهم هو التغذی بالعلوم التی اورثها العمل فان قلت اذا کان الاکل من فوقهم التغذی بالعلم المتقدم علی العمل فکیف یترتب علی اقامة الکتب الالهیة فان هذه الاقامة هی العمل بمقتضاها قلنا لا نم اولا ان اقامتها هی العمل بمقتضاها بل هی اعم من ان تکون تدبر معانیها وکشف حقائقها او العمل بمقتضاها سلمنا لکن ترتبها انما هو باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة علی العمل وانما قلنا هذه الحکمة من علم الارجل فان الطریق الذی هو الصراط المستقیم هو المسلوک علیه والمشی فیه ای فی ذلک الطریق والسعی ایضا اذا کان ذلک الطریق صوریا لا یکون الا بالارجل فشبهنا السلوک المعنوی بالصوری واثبتنا الارجل للسالک المعنوی کالسالک الصوری فسمینا العلم الحاصل من سلوکه المعنوی علم الارجل علی سبیل التشبیه فلا ینتج هذا الشهود ای شهود الاحدیة فی اخذ النواصی ای فی کون النواصی ماخوذة بید من هو علی صراط مستقیم یعنی لا ینتج فی ذلک الاخذ بشهود وحدة الاخذ الا هذا الفن الخاص یعنی علم الارجل الذی هو من علوم الاذواق فان العلم الحاصل بالسلوک یفضی الی شهود وحدة اخذ نواصی الخلائق المتصرف فیهم فقوله هذا الشهود منصوب علی المفعولیة وهذا الفن مرفوع علی الفاعلیة وفی اخذ النواصی متعلق بلا ینتج ولما ذکر ان الاخذ بالنواصی کلها والقاید لاصحابها انما هو الحق سبحانه اراد ان ینبه علی انه کما لا قاید لهم یاخذ بنواصیهم الا هو کذلک لا سائق لهم الا هو فهو القائد وهو السائق فذکر قوله تعالی ونسوق المجرمین وهو ای المجرمون هم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم الله تعالی الیه ای الی ذلک المقام بریح الدبور الذی اهلکهم الله سبحانه عن نفوسهم بها

اى بتلك الريح فهو يا خذ بنواصيهم والريح تسوقهم اى هو سبحانه يسوقهم بالريح اسند الفعل الى السبب وهى اى الريح عين الاهواء التى كانوا عليها ظهرت بصورة ريح الدبور لانها انتشات من الجهة الخلقية التى لها الادبار الى جهنم وهواى جهنم هى البعد الذى كانوا يتوهمونه فانه لابعد فى الحقيقة اذ المقامات و المواطن كلها مراتب ظهوره سبحانه فلا بعد الا على سبيل التوهم فلما ساقهم الله سبحانه بريح الدبور التى كانت صورة اهوائهم الى ذلك الموطن يعنى جهنم و اخذ منهم الاسم المنتقم حقه على مر السنين والاحقاب وخلصوا عن انفسهم وعرفوا ان لا ملجاء ولا منجا الا الى الله سبحانه حصلوا فى عين القرب وانكشف لهم ان البعد المسمى بجهنم ما كان الا امرا متوهما فزال البعد فزال مسمى جهنم الذى هو البعد المتوهم فى حقهم لا ذاته التى هى ذلك الموطن ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق يعنى استحقاقهم المقام الذى ساقهم اليه وهو جهنم لانهم مجرمون فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقى اللذيذ امرا من جهة المنة من غير عمل منهم وانما اخذوه بما استحقته حقايقهم اى اعيانهم الثابتة بعد اتصافهم بالوجود من اعمالهم بيان لما التى كانوا عليها مدة حيوتهم وكانوا فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة يعنى الاستقامة على الصراط فما مشوا الى موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر والقسر فان ربهم الذى هو اخذ بنواصيهم جبرهم على ذلك المشى الى ان وصلوا الى عين القرب بزوال توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمين المبعدين استشهد عليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه اى الى المتوفى منكم ولكن لا تبصرون وانما هو اى المتوفى يبصر فانه مكشوف الغطاء فبصره اليوم حديد غير كليل فتبصر من هو اقرب الاشياء اليه وما خص فى نسبة القرب اليه تعالى ميتا من ميت اى ما خص

سعید فی القرب ممیزا ایاه من شقی بل شمل ذلک القرب الکل کما قال سبحانه
فی موضع اٰخر من غیر تخصیص وهو قوله تعٰ ونحن اقرب الیه من حبل الورید فما
خص انسانا بالقرب ممیزا ایاه من انسان اٰخر فی ذلک القرب فالقرب الالٰهی من
العبد سعیدا کان او شقیا لاخفاء به فی الاخبار الالٰهیة فلا قرب اقرب من ان یکون
هویته تعالی عین اعضاء العبد وقواه ولیس العبد سوی هذه الاعضاء والقوی
فهو ای العبد حق مشهود فی خلق متوهم وهو الظل المتخیل الذی سبق فالخلق معقو ل
لا یدرک الا بالعقل والخیال بل لا وجود له الا فیهما والحق محسوس مشهود عند المؤ منین
واهل الکشف والوجود ای الوجدان وما عدا هذین الصنفین یعنی اهل الکشف و
الوجود والمؤمنین لهو فهم علی عکس ذلک فالحق عندهم معقول والخلق مشهود و
اراد بما عداهما المحجوبین کالحکماء والمتکلمین والفقهاء وعامة الخلائق فهو ای علمهم
بمنزلة الماء الملح الاجاج لا یروی شاربه والطائفة الاولی الذین هم اهل الکشف والوجود
والمؤمنین لهم علمهم بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه والنافع لصاحبه
فالناس علی قسمین من الناس من یمشی علی طریق یعرفها انها الحق ویعرف
غایتها انها الحق ایضا فهی فی حقه صراط مستقیم ومن الناس من یمشی علی
طریق یجهلها انها الحق ولا یعرف غایتها ایضا انها الحق وهی عین الطریق التی عرفها
الصنف الاٰخر فی کون کل منهما حقا منتهیا الی الحق لا فرق بینهما الا بمعرفة السالکین
علیها وجهالتهم فالعارف یدعوا الی الله علی بصیرة یعرف بها انه سبحانه هو
الداعی والمدعو والطریق ویعرف ایضا انه غیر مفقود فی البدایة فهو یعرف انه یدعوا
اسما علی اسم الی اسم وغیر العارف یدعوا الی الله علی التقلید والجهالة
فلا یعلم وحدة هذه الاشیاء وکونها عین الحق ویظن انه مفقود فی البدایة و
الطریق موجود فی النهایة فهذا ای علم الکشف والوجود علم خاص یاتی ای یحصل

ای عینیته تعالی بعلمه موجود فی کل صغیر و کبیر

من اسفل سافلين لان الارجل هى اسفل من اعضاء الشخص واسفل منها
اى من الارجل ما تحتها وليس ما تحتها الا الطريق الذى يسلكه السالكون
بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكه بها فما ياتى علمهم الامن اسفل سافلين لمن
عرف ان الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان فيه اى فى الحق جل وعلا
يسلك ويسافر من عرف الحق فان سفره ليس الا فى المعلومات التى هى الآثار ثم
الافعال ثم الاسماء والصفات وينتهى اخرا الى الذات فلا يكون سفره الا فيه
تعالى اذ لا معلوم من تلك المعلومات الا هو لانها مراتب ظهوره وهو الظاهر
فيها وهو عين السالك والمسافر فى تلك المعلومات العالم بها درجة درجة فلا
عالم الا هو كما لا معلوم الا هو فمن انت فاعرف حقيقتك اى ماهيتك الموجودة و
طريقتك التى بسلوكها تصل الى كمالك فكل واحدة منهما هى الحق لا غير فقد بان
لك الامر على ما هو عليه على لسان الترجمان الذى ترجم عن حقيقة الامر ان
فهمت ما ذكره لك وذلك الترجمان نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اتى بحديث
النوافل وهود عليه السلام حيث قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها او الشيخ
رضى الله عنه حيث كشف هذه الحقائق فهو اى لسان الترجمان لسان حق لانه
لسان هو حق كما ورد فى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره ويده ولسانه
فلا يفهمه الا من فهمه على لفظ المصدر الحق كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه
فان للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة فهو بحسب بعض هذه النسب والوجوه
لسان يترجم به عما يريد وبحسب بعضها فهم اى قوة فاهمة يدرك بها ما
يترجم اللسان عنه ثم استشهد رضى الله عنه على كثرة نسبه واختلاف وجوهه
بقوله الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارض ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو
سبحانه عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول بقوله بل هو ما

استعجلتم به فاخبرهم علموا انتم واعلى فی القرب فانه اذا امطرهم فذلك حظ الارض
وسقی الحبة الملقاة فیها فلابد ان یمضی علیها زمان طویل ومدة مدیدة
حتی تحصل نتیجته ویحصل منها الغذاء الجسمانی الذی هو من حظوظ انفسهم
فلا یصلون الی نتیجة ذلك المطر هکذا فی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله عنه
وفی بعض النسخ ذلك الظن ای ظن انه عارض ممطر الاعن بعد فقال سبحانه
لهم مضربا عما قالوه بل هو ما استعجلتم به ریح فیها عذاب الیم فتجلی فی خیا هم
اولا بصورة العارض الممطر وفی حسهم ثانیا بصورة ریح فیها عذاب الیم فظهر
من ذلك کثرة نسبه واختلاف وجوهه فجعل الحق سبحانه الریح اشارة الی
ما فیها من الراحة لهم اخرا بحسب وحانیتهم فان بهذه الریح اراحهم من
هذه الهیاکل المظلمة والمسالك الوعرة ای الصعبة والسدف ای الحجب المدلهمة
ای المظلمة وفی هذا الریح عذاب ای امر یستعذبونه بحسب وحانیاتهم اذا
اذا قوه الا انه یوجعهم فی الحس لفرقة المالوفات فباشرهم العذاب واهلکهم
فکان فی سدة الریح الامر ای الخیر الذی توقعوه الیهم اقرب مما تخیلوه ای من
الخیر الذی تخیلوه فی العارض الممطر فدمرت ای کل شیئ اهلکت الریح بامر
ربها الذی هو بعض من الاسماء الجلالیة کالقهار والمنتقم وامثال ذلك فاصبحوا
لا یری الا مساکنهم وهی ای مساکنهم جثثهم التی عمرتها ارواحهم الحقیة انتهی
بوساطتها برب الحق سبحانه ابدانهم او التی هی مظاهر الاسم الحق الذی له
الثبات والدوام فان الارواح لا یتطرق الیها فساد وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان
کتعمیر الملائکة السموت کما هو مذکور فی الحدیث وتعمیر المصلین المساجد وتعمیر المتهجدین
اللیل وما قیل فی قوله عمرتها ارواحهم اشارة الی ان الارواح هی التی تعمر الابدان
وتکونها اولا فی رحم الام ثم تدبرها فی الخارج فهی موجودة قبل وجود الابدان ان

لاتصح الا فى الارواح الكلية التى هى للكمل واما الارواح الجزئية التى لسائر الناس
فلا يوجد الا بعد حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه الحكماء فى الارواح
كلها كما صرح بذلك الشيخ صدرالدين القونوى قدس سره فى بعض رسائله فزالت
حقيقة هذه النسب الخاصة اى ربوبيتها فيكون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم
التى خص كل واحد منها ببدن اخر والتعبير عنها بالنسب اما بناء على انها حاصلة
من نسبة الروح الكلى الى الابدان او على ان لها نسبة التدبير والتصرف الى
ابدانهم فعبر عنها بالنسب توسعا وتجوزا ويمكن ان يراد بالنسب تعلقاتها بالابدان
فى التدبير والتصرف وبخفيتها ثبوتها وبقائها فبقيت على هياكلهم بعد زوال الحيوة
الحيوة الخاصة بهم اى بهياكلهم الناشئة من تجلى الحق سبحانه عز شانه عليهم
بالاسم الحى السارى فى الكل فان لابدان الحيوانات نوعين من الحيوة احدهما
الحيوة الخاصة لها بواسطة تعلق الارواح بها وثانيهما الحيوة اللازمة لها لسريان
الوجود الحق بجميع صفاته كالحيوة والعلم وغيرهما فى كل موجود فاذا انقطعت
علاقة الارواح من الابدان زالت الحيوة الاولى وبقيت الثانية الخاصة بها
اى الحاصلة لها من غير توسط امر مغائر لها وهذه الحيوة الخاصة هى التى تنطق
بها الجلود والايدى والارجل كما وقع فى الكلام الالهى وعذبات الاسواط والافخاذ كما
ورد فى الحديث النبوى وقد ورد النص الالهى اما من مقام الجمع الالهى او الفرق
النبوى كما ذكرنا بهذا الذى ذكرناه كله الا انه تعالى وصف نفسه على لسان
نبيه صلى الله عليه وسلم بالغيرة حيث قال ان سعد الغيور وانا اغير من سعد
والله اغير منا ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وليس الفحش
اى الفاحش الا ما ظهر اى ليس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره
ولما كان هذا الحكم بحسب الظاهر منافيا لما وقع فى الكلام الالهى حيث قال حرم

ربی الفواحش ما ظهر منها وما بطن دفعه بقوله واما الفحش ما بطن فهو لمن ظهر
ذلك الفاحش الباطن له فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره لا باعتبار بطونه
فليس الفحش الا ما ظهر فلما حرم سبحانه الفواحش ای منع ان تعرف حقيقة
ما ذكرناه وهی حقيقة ما ذكرناه انه ای الله سبحانه عين الاشياء من
حيث الحقيقة فسترها ای تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة
ای بستر الغيرية وهو ای الغيرة والتذكير باعتبار الخبر انت ای انانيتك اذا اعتبرتها
ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفناء كما هی عليه فی نفس الامر
فلا غيرة ولا غيرية من الغير ای الحكم على الغيرة بانها انت انما هو باعتبار انها
ماخوذة من الغير فانك من حيث انانيتك مغايرة له سبحانه فالغير ای الذی
هو غير الحق فی نظره وكذلك الاشياء الاخر مع مغايرة بعضها البعض مغائر لوجود
الحق يقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع ای
سمع زيد منا عين الحق وهكذا ما بقی من القوی والاعضاء فهو مضاف الی زيد
وامثاله عند الغير الذی هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد عرف
الحق على ما هو عليه من انه عين الاشياء فتفاضل الناس فی هذه المعرفة وتميزت
المراتب ای مراتبهم فيها فبان الفاضل الذی له فضل على ما سواه لفضيلة المعرفة
عن المفضول وبان المفضول لعدمها عن الفاضل واعلم انه لما اطلعنی الحق سبحانه
واشهدنی اعيان رسله فی البرزخ المثالی وانبيائه كلهم البشريين قيد به
ليخرج رسل الملائكة وقيل لان كل ظاهر ينبئ عن باطن فهو نبی بهذا الاعتبار
عند العارفين وقيل لان لكل نوع عندهم نبيا هو واسطة بينه وبين الحق سبحانه
كما اشار اليه قوله تعالى وما من دابة فی الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
من آدم الی محمد صلوات الله عليهم اجمعين فی مشهد حصل لی الشهود

فيه الحق باقامة الحق اياى فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين
وخمس مائة ما كلمنى احد من تلك الطائفة الا هود عليه السلام وكانه كان ذلك
لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام بمشرب الشيخ وذوقه رضى الله عنه
فانه اى هودا عليه السلام اخبرلى بسبب جمعيتهم قيل كان سبب جمعيتهم تهنيته قدس
سره بانه خاتم الولاية المحمدية وقيل كان سببها انزاله فى مقام القطبية ويخدش
الوجه الاخير ان كلامه فى مواضع من كتبه كالفتوحات وغيرها يدل على انه
من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من الافراد انما هو فى وقت تصنيفه تلك
الكتب وكونه من الاقطاب انما هو فى وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه اخر
مصنفاته ورايته اى هودا عليه السلام رجلا ضخما فى الرجال حسن الصورة
لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلى على كشفه لها من القران قوله
تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم واى بشارة
للخلق اعظم من هذه المقالة ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه
المقالة عنه فى القران ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به
عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو عين الحواس
والاعضاء الظاهرة والقوى الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة
اقرب الى الله سبحانه من تلك الحواس والاعضاء الجسمانية فاكتفى النبى صلى
الله عليه وسلم بذكر الابعد المحدود اى المعلوم حده وحقيقته عن الاقرب
المجهول الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى ان يكون
عين الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا مفعول
له لقوله ترجم وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته اى مقالة
الله بترجمها عن هود عليه السلام بشرى لنا ايضا فكمل العلم بهما تين

الترجمتين فيصدق ذكر الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون اى الساترون
تلك الايات بالحسد والانكار فانهم يسترونها اى تلك الايات وان عرفوها حسدا
منهم على من تظهر فيه تلك الايات ونفاسة اى ضنة وبخلا على خزائن رحمة
الله وعنايته ان يعطي غيرهم مالم يعطهم وظلما على تلك الايات وعلى من اتى بها
وعلى انفسهم ايضا ومارأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى اية انزلها من مقام
الجمع الالهى او اخبار عنه تعالى او وصله الينا من مقام الفرق النبوي فيما يرجع اليه
فى بيان معنى يرجع اليه ويتصف هو به الا متلبسا بالتحديد والتقييد تنزيها كان
ما يرجع اليه او غير تنزيه اوله اى اول ما يرجع اليه من الصفات العماء الذى
ما فوقه هواء وما تحته هواء وكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق فالعماء لغة السحاب
الرقيق الساتر لنور الشمس واصطلاحا التعين الجامع لجميع التعينات على سبيل
الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا
فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه فى السماء وانه فى الارض كما قال تعالى وهو الذى فى
السماء اله وفى الارض اله فهذا تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه
عيننا ونحن محدودون فما وصف نفسه فى الصور المذكورة الا بالحد وقوله ليس
كمثله شئ الذى هو بالغ فى التنزيه حد ايضا ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة
فيكون المعنى ليس مثله شئ فقد تميز عن الاشياء المحدودة ومن تميز عن المحدود
فهو محدود بكونه ليس عين المحدود فالاطلاق عن التقييد تقييد بالاطلاق و
المطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم وان جعلنا الكاف للصفة فقد
حددناه لان فى نفي مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد وان اخذنا قوله تعالى
ليس كمثله شئ على نفي المثل مطلقا سواء كانت الكاف زائدة وهو ظاهر او غير
زائدة على سبيل الكناية كما فى قولهم مثلك لا يبخل تحققنا اى علمنا حقيقة بالمفهوم

وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء اما بالمفهوم فلانه اذا نفى عن الاشياء مثليته
يفهم منه بالمفهوم المخالف عينيته واما بالاخبار الصحيح فلقوله كنت سمعه وبصره
الحديث والاشياء كلها محدودة وان اختلفت حدودها فهو اى الحق سبحانه محدود
بحد كل محدود فما يحد شيئ الا وهو اى ما يحد به ذلك الشيئ حد الحق سبحانه فهو اى
الحق سبحانه هو الساري بهويته العينية المطلقة في مسمى المخلوقات المسبوقة بالمدة
والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشيئ منها بسريان المطلق في المقيد ولو لم يكن الامر اى
امر سريانه كذلك اى بحيث يعم لكل ما صح الوجود اى وجود حقيقة من الحقائق لان
وجود الحقائق لا يكون الا بسريانه فيها فهو اى الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس
الوجود الا ما يتحقق الحقائق بسريانه فيها واذا كان عين الوجود فهو على كل شيئ
حفيظ يحفظه عن الانعدام بذاته اى حفظه للاشياء مقتضى ذاته ولا يؤده اى
لا يثقله ولا يتعبه حفظ شيئ اذ مقتضى ذات الشيئ لا يثقله ولما كانت الاشياء صورته
اذ المقيد صورة المطلق فحفظه للاشياء كلها عن ان ينعدم بظهوره لصورها حفظه
لصورته عن ان يكون الشيئ على غير صورته فانه لما لم يكن له الظاهر بصور الاشياء
الا هو فمحاله ان لا يكون الاشياء غير صورته فحفظه للاشياء على هذا الوجه الخاص
يستلزم حفظه لها عن ان يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظ لها عن ان
يكون على غير صورته ولا يصح الا هذا اى لا يكون الشيئ على غير صورته ولما كان المقيد
صورة المطلق فالصورة من حيث الحقيقة عين ذي الصورة ومن حيث التعين
غيره فهو الشاهد من الشاهد الذي هو بعض من صوره وهو المشهود من المشهود الذي
هو بعض اخر من صوره واذا كان كل شيئ صورته فالعالم بجميع اجزائه صورته
وهو اى الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو اى العالم مع الروح المدبر له الانسان الكبير شعر فهو اى الحق
سبحانه الكون كله اى الموجودات كلها لانها صوره والصورة عين ذي الصورة

بوجه وهو الواحد الذی قام کونی بکونه ای وجودی بوجوده لظهوره بصورتی فلنا قائم موجود به وهو ظاهر بی ولذا ای لقیام وجودی بوجوده لظهور وجوده بی قلت یغتذی ای یغتذی بی من حیث الظهور فظهوره متحقق وقائم بی کتحقق المغتذی وقیامه بالغذاء وفی بعض النسخ واذا قلت یغتذی فهو شرط وجزاؤه قوله فوجودی غذاؤه وبه ای بالحق سبحانه نحن نحتذی ای نغتذی فکما هو مغتذی بنا کذلک نحن نغتذی به لکن فی الوجود والبقاء فلنا به الوجود والبقاء کوجود المغتذی بالغذاء واذا کانت الاشیاء کلها عینه من حیث الحقیقة غیره ان نظرت بوجه ای بوجه الاطلاق والجمعیة تعوذی کما قال صلی الله علیه وسلم اعوذبک منک ولهذا الکرب ای لکرب اندراج الکون کله فی الحق سبحانه کما یفهم من قوله وهو الکون کله تنفس ای تجلی لاظهار ما فی الباطن من اعیان العالم فنسب الحق سبحانه النفس الی الاسم الرحمن علی لسان نبیه صلی الله علیه وسلم حیث قال انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن وانما نسب النفس الی الاسم الرحمن لا الی غیره من الاسماء لانه ای الحق سبحانه رحم به ای بالرحمن ما طلبته النسب ای الاسماء الالهیة من ایجاد صور العالم یعنی صورة الموجودة لان متعلق الرحمة التی هی الوجود المنبسط علی الماهیات انما هو الصور الموجودة التی قلنا هی ای صور العالم ظاهر الحق اذ هو ای الحق الظاهر وهو ای الحق باطنها ای باطن تلک الصور اذ هو ای الحق الباطن فظاهریة الحق انما هی باعتبار ظهوره بصور العالم وباطنیته باعتبار بطونه فیها وهو الاول اذ کان هو ولا هی ای کان الحق ولم یکن صور العالم کما قال صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شئ معه فهو متقدم علیها وهذا التقدم هو المراد بالاولیة وهو سبحانه الآخر اذ کان عینها ای عین صور العالم عند ظهورها ولها التاخر فهو باعتبار ظهوره بها له الآخریة فالآخر عین الظاهر والباطن عین الاول هذا باعتبار التنزل من الحق الی الخلق واما باعتبار

الترقي من الخلق الى الحق فالآخر عين الباطن والاول عين الظاهر وهو بكل شيء عليم لانه بنفسه عليم وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم فلما اوجد الحق سبحانه الصور التي هي عين العالم روحانية كانت او جسمانية في النفس الرحماني الذي هو هيولى العالم كله روحانيته كانت او جسمانيته كما ان النفس الانساني هيولى لصور الحروف و الكلمات والكلام وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء لوجود محال تصرفاتها صح النسب الالهي للعالم اى انتساب العالم الى الحق سبحانه بانه مخلوق ومربوب له فانتسبوا اى اهل العالم اليه تعالى فقال تعالى يوم القيمة اليوم اضع نسبكم وارفع نسبي اى اخذ عنكم انتسابكم اى انتساب ذواتكم وصفاتكم وافعالكم الى انفسكم وارد كم الى انتسابكم الى فترون ذواتكم عين ذاتي وصفاتكم عين صفاتي وافعالكم عين افعالي ولا تنسبونها الا الي اين المتقون اى الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم حيث تحققوا بفناء انياتهم وحقائقهم فكيف بفناء صفاتهم وافعالهم فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم العلمية والعينية الظاهرة اما ظهور العينية فبالنسبة الى الصور العلمية واما ظهور الصور العلمية فبالنسبة الى ما هي صور له وهو الشيون الذاتية وانما كان الحق ظاهرهم لانه وقاية لهم والوقاية ظاهر مما يستتر بها وهو باطنها فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة والمراد بصورهم الظاهرة ما يعم القوة الظاهرة والباطنة للاعيان الثابتة فانها وان كانت منقسمة الى ظاهرة وباطنة فكلها صور ظاهرة بالنسبة الى اعيانهم الثابتة التي هي ايضا ظاهرة بالنسبة الى الاسماء الالهية وهي بالنسبة الى غيب الذات المجهول النعت وهم اى المتقون بالمعنى المذكور حيث عرفوا افناءهم الاصلي فكان الحق وجوداتهم الظاهرة واعيانهم الباطنة لفناء انياتهم وحقائقهم فكيف بصفاتهم وافعالهم فهم الشاهدون له بين ان المشاهدون لجماله بعينه فهم اعظم الناس قدرا واحقهم وجودا وقربا واقواهم صفة وفعلا

وفی النسخة المقروءة علی الشیخ رضی الله عنه وهو اعظم الناس بافراد الضمیر حملا
علی المعنی ای المتقی اعظم الناس موافقا لقوله وقد یکون المتقی من جعل نفسه وقایة
الحق بصورته المحسوسة المشهودة لابقواه الباطنة فیها اذ هویة الحق التی یکون
العبد بصورته وقایة لها هی قوی العبد الباطنة فکیف یکون العبد بقواه الباطنة
التی هی عین هویة الحق وقایة لها فجعل مسمی العبد بصورته المشهودة وقایة
لمسمی الحق الذی هو عین قوی الحق الباطنة وکل واحد من هذا الاتخاذ والجعل انما اعتبر
اذا کانا مبنیین علی الشهود ای المشاهدة والکشف لا علی الاستدلال والتقلید حتی تمیز العالم
بالعلم الشهودی من غیر العالم علی هذا الوجه فغیر العالم یشتمل المستدل والمقلد
کلیهما قل هل یستوی الذین یعلمون الامر علی ما هو علیه علما شهودیا والذین لا
یعلمون الامر کذلک انما یتذکر بامثال هذه العلوم اولوا الالباب المذکورة هذه
العلوم وامثالها فی اصل فطرتهم وهم الناظرون بعین الکشف والمشاهدة بعد
تصفیة قلوبهم وتخلیتها بالکلیة عن الصور الکونیة فی لب الشیء الذی هو المطلوب
من ذلک الشیء وهو الاسم الالهی الذی یکون المقصود من وجود ذلک الشیء مظهریته
فما سبق مقصر فی هذه التصفیة مجدا فیها بل لم یلحقه کذلک لا یماثل اجیر یعمل
للاجرة عبدا یعمل للعبودیة فان الاجیر عند اجرته ینصرف من باب المستاجر
عند وصولها والعبد ملازم لباب سیده غیر منصرف عنه علی حال اصلا فکذلک
من یعبد الحق لمحض العبودیة لیس کمن یعبده للفوز بالجنة او للنجاة من النار
واذا کان الحق وقایة للعبد بوجه وهو وجه ظاهریة الحق للعبد والعبد وقایة
الحق بوجه وهو وجه کون العبد ظاهرا للحق فقل فی الکون ای الموجودات الکائنة
ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار کون الخلق ظاهرا والحق باطنا وان شئت قلت
هو الحق باعتبار کون الحق ظاهرا والخلق باطنا وان شئت قلت هو الحق الخلق بالاعتبارین وان شئت قلت لا

من كل وجه لانه باحد الوجهين خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد
الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك لعدم التمييز بين الوجهين فقد بانت اى
ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة بعينك بحسب استعدادك وسلوكك
المراتب فان كنت فى مرتبة قرب النوافل قلت هو الخلق وان كنت فى مرتبة قرب
الفرائض قلت هو الحق وان كنت فى مرتبة الجمع بينهما قلت هو الحق الخلق وان كنت
فى مرتبة التحقيق والتمييز بين المراتب الالهية والخليقة قلت لا حق من كل وجه و
لا خلق من كل وجه وان كنت فى مرتبة العجز وعدم التمييز قلت بالحيرة ثم انه
رضى تعالى عنه اكد ما قصد بيانه من ان كل ما ورد من عند الله فيما يرجع اليه
انما ورد بالتحديد بقوله ولولا التحديد واقعا فى نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول
الحق فى الصور بانخلاعه عن صورة وتلبسه باخرى كما جاء فى الحديث الصحيح ان الحق
تعالى يتجلى يوم القيمة للخلق فى صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ
بالله منك فيتجلى فى صور عقائدهم فيسجدون له ولا وصفته الرسل بخلع الصور
عن نفسه بان ينخلع عن الصور كلها فيحدد بتقييده بانخلاعه عنها واذا كان الحق
سبحانه ظاهرا فى كل محدود وشاهد اى كل مشهود فلا تنظر العين اى عين
البصر والبصيرة فى المظاهر الصورية والمجالى المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع
الحكم الواقع من كل حاكم بحكم على تلك المظاهر والمجالى باى حكم كان الا عليه لانه
هو الظاهر فيها والظاهر عين المظهر من وجه فنحن عبيد له وقائمون به حال كوننا
ماسورين فى يديه يتصرف فينا كما يشاء وفى كل حال يحولنا اليها نا حاضرون لديه لا ينفك
عنا ولا تنفك عنه كما قال تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا اى لاختلاف ظهوراته
وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يعرف منها و
كذلك ينزه فيما يميزه من المظاهر المنزهه ويوصف بما ينزه عنه تلك المظاهر فى مظاهر اخرى ونقول

معناه بینکر فی بعض المظاهر بان یکون ذلک البعض ممن نکروه ویعرف فی بعضها بان یکون ذلک البعض ممن عرفوه وکذلک ینزه فی بعض المظاهر اذا کان ذلک البعض من القائلین بالتنزیه ویوصف ای یشبه فی بعض المظاهر اذا کان من القائلین بالتشبیه او نقول معناه بینکر اذا کان متجلیا فی غیر صورة معتقد المتجلی له ویعرف اذا کان علی صورة معتقدهم وینزه اذا کان اعتقاده التنزیه ویوصف اذا کان اعتقاده التشبیه فمن رای الحق رویة منشئة منه ای من الحق بان یکون الرای هو الحق فیه ای فی الحق بان یکون المجلی ایضا الحق سبحانه بعینه ای بعین الحق بان تکون آلة الرویة عین الحق لا عین نفسه فذلک الرای هو العارف الذی یعرف الحق بجمیع اعتباراته ولا یکون شئ من الاشیاء حجابا علیه ومن رای الحق منه فیه لکن بعین نفسه لا بعین الحق فذلک غیر العارف الذی یعرف الحق بجمیع اعتباراته فانه وان کان عارفا بان الرای والمجلی هو الحق لکنه لم یعرف ان عینه عین الحق بل توهمها غیرها وتخیل انه راها بذلک الغیر ولیس هذا من مقتضیات المعرفة لان العارف یعلم ان الحق لا یراه الا عینه ومن لم یر الحق منه ولا فیه وانتظر ان یراه فی الآخرة بعین نفسه لا بعین الحق فذلک الجاهل فانه ما راه فی هذه النشاة وما انتظر رویته فی الآخرة علی ما هو الامر علیه فی نفسه فان رویته فی الآخرة تکون بعین الحق لا بعین الرای وبالجملة فلا بد لکل شخص من عقیدة فی ربه یرجع بها ای بتلک العقیدة الیه سبحانه اذا رجع الیه دنیا وآخرة ویطلبه الیه فیها ای فی تلک العقیدة اذا طلبه فاذا تجلی له الحق فیها ای فی صورة عقیدته عرفه انه ربه واقر به وان تجلی له فی غیرها ای فی غیر صورة عقیدته انکره ولم یعرفه وتعوذ منه ان یعتقده ربه واساء الادب علیه فی نفس الامر بنفی کونه ربه فانه من بعض تجلیاته وهو عند نفسه انه تادب معه حیث نفی عنه ما لا

يليق به فى زعمه فلا يعتقد معتقد من المحجوبين الها الا بما جعل اى الا بجعله فى نفسه وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالالوهية الا الصور الاعتقادية المجعولة فى انفسهم التى جزموا بها واعتقدوا حقيقتها وبطلان ما يغايرها فى الالهية فى الاعتقادات المنطوية على عقد القيود وهى اعتقادات المحجوبين لا يكون الا بالجعل نارا واحاين راوا الهم لانفوسهم وما جعلوا فيها من الصور الاعتقادية التى توهموا ان الههم عليها فهذه الصور الاعتقادية وان كانت كالاصنام المتخذة الها فى الجعل والتعمل لكن الحق سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها روح الحقيقة فيرحم العابدين لها بسبب صحة معاملاتهم معها على ما امروا به مع الحق الظاهر فى تلك الصور الغير المحصورة فيها فانظر مراتب الناس فى العلم بالله فى هذه النشاءة هو عين مراتبهم فى الروية يوم القيمة فمن اعتقده منحصرا فى صورة مخصوصة لا يراه يوم القيمة الا فيها ولم يقيده بصورة مخصوصة واعتقد انه المتجلى فى كل الصور لا غير عرفه فى كل صورة يراه وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اى لكون مراتب العلم عين مراتب الروية وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد الى صورة معتقده فمن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق الا فيها ومن لم تكن صورة معتقده مقيدة بل مطلقة يراه فى كل صورة فاياك ان تتقيد بقيد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه فيما كفرت به بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فانه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما سواه بل هو شامل للكل ظاهر فى الجميع من تقييد فكن فى نفسك هيولى قابلة لصور المعتقدات كلها واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه وهو غير منحصر فيها فان الاله الحق تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا مميزا اياه من اين اخر

و ذكر ان ثمه اى فى الاين الاول مثلا وجه الله دون الاين الاخر ووجه الشئ حقيقته فتكون حقيقة الحق سبحانه متجلية فى كل اين وظاهرة فى كل عين فنبه بهذا الذى ذكر قلوب العارفين على شمول وجه المطلق كل اين وعين لئلا يشغلهم العوارض فى الحيوة الدنيا عن استحضار مثل هذا الوجه المطلق الغير المقيد باين دون اين بل يستحضرونه فى كل ما يرد عليه من عوارض الحيوة الدنيا فيحتظون بالعلم الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضى الله عنه بقوله عقد الخلائق فى الاله عقائدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه فانه لا يدرى العبد فى اى نفس يقبض فيستحضره فى ذلك النفس واذا المريد رفى اى نفس يقبض ولم يستوعب استحضاره جميع الانفاس فقد يقبض بعضهم فى وقت غفلة فلا يستوى من قبض على صفة حضور وشهود فان الاول يحشر ووجهه الى غير الحق سبحانه فيستحق البعد والطرد والثانى يحشر ووجهه الى الحق سبحانه مشاهدا اياه فيستعد بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا اى بعدم انحصار الحق فى اينية خاصة وجهته معينة يلزم اى يلازم فى الصورة الظاهرة الحسية البدنية لا فى الصورة الباطنة القلبية الروحية وفى الحالة المقيدة المخصوصة التى هى حال الصلوة التوجه بالصلوة الى شطر المسجد الحرام انقيادا لامر الحق سبحانه واتباعا لشريعة نبيه صلى الله عليه وسلم ويعتقد ان الله فى قبلته حال صلوته غير منحصر فيها وهى اى قبلته بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة من قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها اى من تلك المراتب ففيه اى فى شطر المسجد الحرام وجه الله وحقيقته لكنه غير منحصر فيه كما اشار اليه بقوله ولكن لا تقل هو ههنا اى فى شطر المسجد الحرام فقط وما احسن ما قيل لا تقل دارها بشرقى نجد كل نجد للعامرية دار فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة اثار بل تقف عند ما ادركت

من كنايه سبحانه ولا تجاوزه والزم الادب ظاهرا في الاستقبال شطر المسجد الحرام ولا تجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك الزم الادب باطنا في عدم حصر الوجه في تلك الاينية الخاصة اى الجهة المنسوبة الى الاين المسؤل عنها به التى هى شطر المسجد الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هى اى تلك الاينية الخاصة من جملة اينيات ما تولى متول اليها اى من جملة اينيات وجهات تولى متول اليها فقوله اينيات بالتنوين ولفظة ما زائدة فقد بان اى ظهر لك عن الله بهذه الاية انه فى اينية كل وجهة يتوجه اليها وما ثمه اى عند التولى الى اينية كل وجهة الا الاعتقادات اى اعتقادات ان ثمه وجه الله فان تلك الاينية ان كانت اينية معنوية فالتولى اليها عين اعتقاد ان وجه الله فيها وان كانت صورية فالتولى اليها صورة لا تكون الا بعد اعتقاد ان فيها وجه الله فالاعتقاد الذى هو التولى المعنوى لازم على كل تقدير بخلاف التولى الصورى فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الاينية المتوجه اليها من الجهات المعنوية فليس عند التولى الى الاينيات على وجه العموم واللزوم الا الاعتقادات فالاعتقاد ايضا تولٍ فكل ما يعتقده المعتقدون يكون من الاينيات التى اخبرها الله سبحانه بان ثم وجه الله فالكل من المعتقدين اى اعتقاد كان مصيب فى اعتقاده لان معتقده مما تولى اليه متول وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد و كل سعيد مرضى عند ربه فكل من المعتقدين فى الله اى اعتقاد كان مرضى عند ربه وان شقى زمانا فى الدار الاخرة فان الشقاوة فى بعض الازمنة لا ينافى السعادة المطلقة فقد مرض اى فانه قد مرض وتالم اهل العناية ولا شك ان كل واحد من المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء اهل حق فى الحيوة الدنيا قوله فى الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم فمن عباد الله اى فكذلك من عباد الله

من تلذذهم تلك الآلام فى الحيوة الاخرى فى دار تسمى بجهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم لا يتجاوز الى اهل الجنة وذلك النعيم الخاص اما يكون بفقد الم كانوا يجدونه اولا فارتفع عنهم اخرا فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم وخلاصهم عنه اويكون نعيم وجودى مستقل زائد على الراحة والخلاص من الالم كنعيم اهل الجنان فى الجنان فان نعيمهم ليس مجرد خلاصهم عن الم العذاب بل امور زائدة عليه كما اخبرت به الشريعة الحقة والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل

فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية

لما فتح الله سبحانه باسم الفتاح الذى هو من جملة مفاتيح الغيب على صالح عليه السلام باب الاعجاز الفاتح على بعض امته طريق السعادة حيث امنوا به وعلى بعضهم طريق الشقاوة حيث كفروا وابوا بانشقاق الجبل وبين ايضا الشيخ فى حكمته ان فتح باب الاعجاز مبنى على الفردية وصف حكمته بالفتوحية فالفتوح ان كان جمع فتح فجمعيته مشعرة بان فى تلك المعجزة فتحا على فتح كما وقع الايماء اليه وان كان مفردا فمع اشعاره بالفتح منبئ عن كونها مما لم يتوقع مثلها وفى كثير من النسخ فاتحية بدال فتوحية وهى انسب لفظا ولما كان بعض الركائب الذى هو الناقة معجزة الصالح عليه السلام ابتدأ رضى الله عنه بذكر الركائب فقال

من الآيات اى من جملة الآيات والمعجزات آيات الركائب اى المعجزات المتعلقة بالركائب فان ذوات الركائب ليست بمعجزات فان نفس ناقة صالح ليست بمعجزة بل المعجزة انما هى انشقاق الجبل عنها اوالمراد بها الركائب المعجزة فان من الركائب ما هى معجزة وما ليست بمعجزة والمعدود من جملة المعجزات انما هوالركائب المعجزة منها لا

مطلقا ولا يبعد ان تجعل الركائب اشارة الى ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانية
فان الابدان كلها الركائب للنفوس الناطقة وفى كل منها آيات وعلامات تدل
على مراتب استعدادات السالكين وعلى تفاوة ما يفيض عليهم بحسب الاستعدادات
من الاسماء الالهية وذلك اى كون بعض الآيات الركائب لاختلاف واقع فى
المذاهب ٭ اى مذاهب الامم فى اقتراحاتهم المعجزات من الانبياء فان لكل منهم
مذهبا فى اقتراح المعجزة يقتضيه استعداده فبعضهم يقتضى استعداده اقتراح
الركائب المعجزة وبعضهم يقتضى استعداده غير ذلك فمنشأ كون بعض المعجزات
من قبيل الركائب انما هو اختلاف مذاهب الامم فى اقتراحاتهم لتفاوة استعداداتهم
فنهم اى من اصحاب الركائب المؤمنين بالانبياء عليهم السلام بسبب اعجاز الركائب
قائمون بها اى بتلك الركائب اى يقومون بركوبها ويتصدون له بحق ٭ اى بشهود
حق وكشف صادق بحيث لا تحجبهم تعينات الراكبية والمركوبية والمسافة والابتداء
والانتهاء عن شهود الواحد الحق تعالى بل يشاهدون ان الكل هو الحق المطلق
تقيد وتعين بتلك الصور من غير ان يمنعهم كثرة الصور عن شهود الوحدة
ومنهم قاطعون بها اى بتلك الركائب السباسب ٭ فيسندون القطع الى انفسهم
ويجعلون الركائب وسائل فى تلك القطع ويرون السباسب المسافة المقطوعة
فتحجبهم كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطائفة الاولى تشهد والامر على ما
هو عليه والطائفة الثانية بقوا فى ظلمة الجهل والبعد كما قال فاما القائمون فاهل
عين ٭ يشهدون بها الامر على ما هو عليه واما القاطعون هم الجنائب ٭ جمع جنيبة
فعيلة من الجنوب وهو البعد اى المحجوبون المبعدون وكل منهم اى من القائمين
والقاطعين يأتيه منه ٭ مفتوح غيوبه الضميران المجروران اما راجعان الى الحق
تعالى او العبد او احدهما للحق والآخر للعبد ولكل وجه يظهر بالتامل وقوله من

كل جانب متعلق بقوله يأتيه اى من فوق ايديهم ومن تحت ارجلهم اعلم وفقك الله
تعالى لفهم الحقائق على ما هى عليه ان الامر اى امر الايجاد مبنى فى نفسه على الفردية
وهى عدم الانقسام بالمتساويين مما من شانه الانقسام فلا تشتمل الواحد وبيان ان
المنقسم اما ان ينقسم بالمتساويين فله الشفعية والاثنينية من العدد اولا
ينقسم بالمتساويين بل بالمتخالفين فى الزيادة والنقصان فله الفردية و
التثليث ضرورة اشتمال القسم الزائد على الناقص والفضل واليه اشار بقوله
ولها اى للفردية التثليث فهى اى الفردية مبتداة من الثلثة لان اقل عدد
لا ينقسم الى متساويين انما هو الثلثة فصاعدا كالخمسة والسبعة والتسعة
وغيرها فالثلثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الفردية الالهية التى لها التثليث
وجد العالم فقال تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهذه
الحضرة الفردية التى لها التثليث ومنها وجد العالم ذات اى ذات ارادة وقول فلولا
هذه الذات وارادتها وهى نسبة التوجه اى نسبته هى التوجه بالتخصيص
لتكوين امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه الارادى كن لذلك الشئ ما كان
ذلك الشئ ثم ظهرت الفردية الثلاثية ايضا فى ذلك الشئ المتوجه اليها وبها
اى بتلك الفردية من جهته اى من طرف ذلك الشئ صح تكوينه اى تكونه ولهذا عطف
عليه قوله واتصافه بالوجود عطف تفسير وانما قلنا ذلك فان المكون يعنى
المؤثر فى كون الشئ ووجوده انما هو الحق سبحانه ولو جعلته مكونا بملاحظة ان
للقائل ايضا دخلا فى التكوين فغير بعيد وتلك الفردية الثلاثية هى شيئيته الثبوتية
وسماعه وامتثاله امر مكونه بالايجاد فقابل ثلثة بثلثة ذاته الثابتة فى العلم
فى حال عدمها بحسب العين فى موازنة ذات موجدها وسماعه فى موازنة
ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره به من التكوين اى التكون فى موازنة

قوله كن فكان هو اى وجد ذلك الشئ بامتثال امر موجده فنسب التكوين
اى التكون اليه اى الى الشئ الموجد فلولا انه فى قوته التكوين اى التكون بمعنى قبول التكون
الكون قبولا ناشئا من نفسه عند هذا القول اى قول كن ما تكون فقوله ما تكون
قرينة على ان المراد بالتكوين فيما سبق هو التكون والا فالمناسب ما كون فما اوجد
هذا الشئ بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه يعنى هو بنفسه تحرك
من العدم اى الوجود العلمى الى العين اى الوجود الخارجى بعد ما امر به وليس
للحق سبحانه الا الامر فاثبت الحق تعالى بقوله فيكون حيث اسند الكون الى
الشئ نفسه لا الى الامر المكون ان التكوين اى التكون للشئ المامور بالكون نفسه
لا للحق والذى للحق فيه اى فى التكوين امر خاصة لا الفعل المامور به وكذا اخبر
عن نفسه فى قوله فى موضع اخر انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فنسب التكوين لنفس الشئ اى الى نفسه لا الى الله سبحانه وتعالى لكنه عن امر الله والله
سبحانه هو الصادق فى قوله المنبئ عن حصر امره فى القول وعن انتساب التكون
الى الشئ نفسه وهذا اى انحصار امر الله فى القول وانتساب التكوين الى الشئ
نفسه كما انه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك هو المعقول فى نفس الامر فان
الامر انما يطلب من المامور بصيغة الامر به الا اشتقاق لا الاشتياق الذى هو من جملة
افعاله الصادرة عنه فالامر يكون الفعل المامور للامر والفعل المامور به للمامور
كما يقول الامر الذى يخاف على البناء للمفعول وكذلك قوله فلا يعصى والجار
والمجرور فى قوله لعبده متعلق بقوله يقول اى يقول الامر لعبده قم فيقوم العبد
امتثالا لامر سيده فليس للسيد فى قيام العبد سوى امره له بالقيام والقيام من
فعل العبد لا من فعل السيد فقام اصل التكوين على التثليث اى هو منتشئ من
الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك التثليث

فی ایجاد المعانی التی فی الذهن بالادلة فلابد فی الدلیل من ان یکون مرکبا من
ثلثة علی نظام مخصوص وشرط مخصوص کما بین فی الکتب المیزانیة وح
ینتج فلابد من ذلک الانتاج او من ذلک الترکیب للانتاج ولما ذکر انه لابد فی
الدلیل من التثلیث بین فیما ینتج الموجبات من ضروب الشکل الاول لشرف
النتیجة وظهور الانتاج فقال وهوای الترکیب مثلا ان یرکب المناظر دلیله من
مقدمتین کل مقدمة تحتوی علی مفردین فیکون اربعة واحد من هذه
الاربعة یتکرر فی المقدمتین لیربط احدهما بالاخری کالنکاح الذی هو الوطی
فانه مشتمل علی مقدمتی الابوین المنطوی کل واحد منهما علی اٰلة التناسل
وهی الواحد المنکر فیکون ثلثة لاغیر لتکرار الواحد فیهما فیکون ای یوجد المطلوب
اذا وقع هذا الترتیب علی هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدی المقدمتین بالاخری
بتکرار ذلک الواحد المفرد الذی هو مفرد من مفردی کل مقدمة وذلک التکرار
بان یکون محمولا فی الصغری موضوعا فی الکبری وفی بعض النسخ الوجه المفرد
الذی به صح التثلیث سمی الاوسط وجها لانه وجه ثبوت الاکبر للاصغر وعلته
فی الذهن فقط ان کان برهانیا وفی الخارج ایضا ان کان لمیا ولذلک نسمیه علة و
سببا فیما بعد والشرط المخصوص فیما ینتج الایجاب من ضروب الشکل الاول و
هو ان یکون الحکم ای المحکوم به یعنی الاکبر اعم من العلة یعنی الاوسط کما یقال زید
انسان وکل انسان حیوان فزید حیوان او مساویا لها کما یقال زید انسان وکل انسان
ناطق فزید ناطق وذلک لیصدق الکبری کلیة وح تصدق النتیجة او القضیة التی
حکم فیها بالاکبر علی کل الاوسط وان لم یکن کذلک کما اذا کان الاکبر اخص من
الاوسط او مباینا له ویحکم به علیه کلیا فانه ینتج فی بعض المواد نتیجة غیر صادقة کما
یقال زید حیوان وکل حیوان فرس فزید فرس او زید حیوان وکل حیوان جماد فزید جماد وانما قلنا

فى بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من افراد الاكبر الاخص من الاوسط ويحكم بالاكبر على الاوسط كليا تصدق النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان ناطق فزيد ناطق وهذا اى صدق النتيجة عند حكم التثليث فى المقدمات وعدم صدقها عند عدمه موجود متحقق فى العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله سبحانه فان من اضافها الى العبد فقط لم يتفطن بانه لا بد فى تحقيق الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وبان القابل لا اثر له بدون الفاعل لا جرم اضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها واضافة التكوين الذى نحن بصدده الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه مدخل وهذا ايضا كاذب كيف والحق سبحانه ما اضافه الا الى الشئ القابل الذى قيل له كن مع ان للفاعل المؤثر ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر فى حقيقة القابل وهو من القابل لا جانب التجلى الوجودى فانه من الحق سبحانه والنتيجة الصادقة هى الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما هو الحق بحسب الواقع ومثاله اى مثال سريان التثليث فى ايجاد المعانى اذا اردنا ان ندل على ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب وفى تقديم الكبرى اشارة الى انها الاصل فى الانتاج لاندراج النتيجة فيها بالقوة وعلى سبيل الاجمال فمعناه باعتبار الكبرى الحادث والسبب اى وان له سببا ثم نقول فى المقدمة الاخرى التى هى الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث فى المقدمتين فكان واحدا به ارتبطت احدهما بالاخرى فتحصل ثلثة الاول الحادث والثانى ان له سببا والثالث قولنا العالم فانتج هذا الدليل المنطوى على التثليث ان العالم له سبب فظهر فى النتيجة تفصيل ما ذكر فى المقدمة الواحدة المسماة بالكبرى اجمالا وما ذكر فى النتيجة تفصيلا وفى تلك المقدمة اجمالا هو ان

العالم له السبب فالوجه الخاص الذی اشار الیه اولا بقوله علی الوجه المخصوص هو تکرار الحادث لیتعدی الحکم بالاکبر الی الاصغر فلیس المراد بالوجه الاوسط والشرط الخاص الذی اشار الیه اولا بقوله والشرط المخصوص هو عموم العلة ای عموم هذا الحکم المخصوص یعنی الاکبر الذی هو قولنا فله سبب العلة المخصوصة یعنی الاوسط الذی هو الحادث فتکون اضافة العموم الی العلة من قبیل اضافة المصدر الی مفعوله ویمکن ان یراد بالعلة الاکبر لان الاکبر فی هذه المادة هو السبب والعلة ترادف السبب فیکون المصدر مضافا الی الفاعل ثم اشار الی عموم الاکبر لکل افراد الاوسط بقوله لان العلة ای العلة المؤثرة فی وجود الحادث السبب فالحادث له سبب وهو ای الحکم بان الحادث له سبب اوقولنا له سبب عام فی حدوث العالم ای شامل لکل افراد الحادث المحمول علی العالم وقوله عن الله قید اتفاقی اشار به الی ما علیه الامر فی نفسه وقوله اعنی الحکم سواء ارید بالحکم النسبة الایقاعیة او المحکوم به کما اشرنا الیه تفسیر للضمیر الغائب اعنی هو فنحکم علی کل حادث ان له سببا سواء کان ذلک السبب ای الوسط فعبر عنه به کما عبر عنه اولا بالعلة مساویا للحکم ای الاکبر فیکون الحکم ایضا مساویا له وذلک اذا اردنا بالحادث الحادث الذاتی او یکون الحکم اعم منه وذلک اذا اردنا بالحادث الحادث الزمانی فیدخل ای السبب الذی هو الاوسط تحت حکمه ای حکم الاکبر فتصدق النتیجة ضرورة تعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر فهذا ایضا قد ظهر حکم التثلیث ای هذا حکم التثلیث علی ان یکون اسم الاشارة مبتدا وحکم التثلیث بیانا للاوبدلا عنه وقوله قد ظهر خبرا ویکون حکم التثلیث خبرا عنه وقوله قد ظهر استینافا او قید للخبر ویحتمل ان یکون هذا مبتدا و مابعده خبره علی تقدیر عاید الیه ای هذا ایضا قد ظهر به حکم التثلیث الواقع فی ایجاد المعانی التی تقتنص بالادلة وهم یکون یراد بقوله ایضا بالنظر الی مطلق التثلیث

فاصل الكون اى ما يبنى عليه الكون خارجا اوذهنا التثليث ولهذا اى لكون الاصل
فى الكون التثليث كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله
فى تاخير اخذ قومه ثلثة ايام يتلونون فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب
قوله فى تاخير متعلق بقوله كانت او بقوله اظهر وقوله ثلثة ايام مفعول فيه للتاخير
وقوله وعدا منصوب على انه خبر كانت وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله
عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو فى القران اورده على سبيل الحكاية او هو مرفوع
على انه خبر مبتدا محذوف اى ذلك وعد غير مكذوب وح تكون كانت تامة
او يكون قوله فى تاخير اخذ قومه خبرا لها ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا
تامة ويكون المنصوب حالا من الحكمة او الاخذ فانتج التثليث المذكور صدقا
اى نتيجة صادقة موجودة غير مكذوبة وهى الصيحة التى اهلكهم الله بها فاصبحوا فى
ديارهم اى فيما كانوا فيه جاثمين اى قاعدين لا يستطيعون القيام بالترقى عنه فاول
يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت
الثلثة فى ايامهم والوانهم صح الاستعداد اى استعدادهم للفساد والهلاك فظهر
كون الفساد فيهم اى تحقق الفساد ووجوده والكون الذى يتبع الفساد لان كل
فساد يستلزم كونا فسمى ذلك الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة
اسفار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون
الاسفار فى اول يوم ظهور علامة السعادة فى السعداء كما كان الاصفرار فى اول يوم
ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم اى الغير
السريع الزوال بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال قوله
تعالى فى السعداء وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار
الوجوه فهى اى الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها فى السعداء احمرار الوجنات

ثم جعل فی موازنة تغیر بشرة الاشقیاء بالسواد قوله تعالی مستبشرة وهو ما
اثره السرور فی بشرتهم کما اثر السواد فی بشرة الاشقیاء ولهذا قال الحق سبحانه
فی الفریقین بالبشرای یقول لهم قولا یؤثر فی بشرتهم فیعدل بها الی لون لم تکن
البشرة تتصف به قبل هذا فقال فی حق السعداء یبشرهم ربهم برحمة منه و
رضوان وقال فی حق الاشقیاء فبشرهم بعذاب الیم فاثر فی بشرة کل طائفة ما
حصل فی نفوسهم من اثر هذا الکلام فما ظهر علیهم فی ظاهرهم الاحکم ما استقر فی
بواطنهم من المفهوم عن ذلك الکلام فما اثر فیهم سواهم ای امر خارج عنهم کما لم
یکن التکوین الا منهم فلله الحجة البالغة علی الناس کلهم سعیدهم وشقیهم فیما یعطیهم
ویظهر علیهم من اثار السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحکمة الفتوحیة وقررها
فی نفسه بتحصیل العلم الیقینی بها الغیر الزائل وجعلها مشهودة له واستحضرها فی
جمیع احواله اراح نفسه من التعلق بغیره وعلم انه لا یؤتی علیه بخیر ولا بشر الا
منه واعنی بالخیر ما یوافق غرضه ویلائم طبعه ومزاجه وان لم یوافق اغراض
اخرین ولم یلائم طباعهم وامزجتهم واعنی بالشر ما لا یوافق غرضه ولا یلائم
طبعه ولا مزاجه وان وافق اغراض اخرین ویلائم طباعهم وامزجتهم وانما
صرح بهذه العنایة تنبیها علی ان الشر المطلق لا وجود له فی نفس الامر بل الخیر
المطلق ایضا ویقیم صاحب هذا الشهود معاذیر الموجودات کلها عنهم وان لم
یعتذروا عن انفسهم ضرورة انه یعرف مبدأ ذلك وانهم مضطرون فیه ویعلم
انه منه ای من نفسه کان ای وجد کل ما هو فیه مما یوافق غرضه او لا یوافق
کما ذکرناه اولا فی ان العلم تابع للمعلوم فیقول لنفسه اذا جاءه ما لا یوافق غرضه یداك
اوکتا وفوك نفخ هذا مثل مشهور یضرب لمن یتحسر ویضجر عما یرد علیه منه
ای ما صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك کل منهما منشئ من حقیقتك

لا من غيرك يقال اوكاء على سقائه اذا شده بالوكاء والوكاء للقربة هو الخيط الذى
يشد به فوها والله يقول الحق وهو يهدى السبيل +

فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية

لما كان شعيب
عليه السلام مع كونه صاحب قلب قابلا لتجلى الاسم الله احدية جمع جميع الاسماء الالهية
المتشعبة الى ما لا يتناهى مضاهيا للقلب سواء اريد به النفس الناطقة فى بعض
مراتبها او اللحم الصنوبرى الذى هو متعلقها ومحل تصرفاتها لتشعبه الى شعوب
وقبائل كما ينبئ عنه اسمه وفى ايتاء كل ذى حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه امر امته
بذلك فان القلب بكل واحد من معنييه متشعب الى شعب كثيرة موف كل ذى حق منها حقه وصف
الشيخ رضى الله تعالى عنه الحكمة المنسوبة الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال اعلم
ان القلب اعنى قلب العارف بالله احدية جمع جميع الاسماء كلها فان صاحب القلب فى اصطلاح هذه
الطائفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جمع جميع الاسماء فمن لم يكن عارفا بالله سواء لم يكن به عارفا
اصلا او كان عارفا ببعض الاسماء المخصوصة دون بعض فلا يسمى قلبه قلبا
الا مجازا ولا يصح الحكم عليه بالسعة المذكورة هو من رحمة الله ورافته و
لطفه فان تعينات الاشياء فى العلم بالفيض الاقدس ووجوداتها فى العين بالفيض
المقدس انما هى من الاسماء اللطيفة الجمالية وهو اى القلب اوسع منها اى من رحمة
الله فان سعة القلب عبارة عن احاطتها بالاشياء باعتبار جامعيتها للاشياء فانها
حقيقة جامعة لها وباعتبار العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن شمولها الاشياء ووصول
اثارها اليها ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اى القلب
باعتبار علمه وشهوده وسع الحق جل جلاله بتجلياته الذاتية والاسمائية كما انه
وسع الاشياء علما وشهودا ورحمته وان وسعت كل شئ لا تسعه اى الحق سبحانه
وهذا اى القول بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم اى عامة العلماء فانه يدين به و

لکن قولهم بهذا من باب الاشارة لا صریح العبارة فانهم لم یصرحوا به ولکن یلزم مما صرحوا به من عقائدهم فان الحق عندهم واحد لیس بمرحوم لانهم لم ینتهوا لکرب الاسماء الالهیة والتنفیس عنها بایجاد العالم فلا حکم للرحمة فیه ولا یصل اثر منها الیه فلا تسعه واما الاشارة من لسان الخصوص فهی ان رحمه الله تسعه فان الله سبحانه وصف نفسه علی لسان نبیه بالنفس حیث قال صلی الله تعالی علیه وسلم انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن وهوای النفس من التنفیس وهو تفریج الکروب فان المتنفس انما یتنفس دفعا لکرب الهواء الحار عن باطنه وطلبا لراحة ورود الهواء البارد علیه فالتنفیس فی الجناب الالهی اشارة الی التخلص من کرب طلب الاسماء الالهیة الظهور ومن کرب طلب الحقائق الکونیة الوجود ولا شک ان التفریج عن الکرب رحمة فرحمة الله تسعه ولما کان لقائل ان یقول منشا هذا الطلب الاسماء لا محض الذات فالتخلص من الکرب یکون للذات من حیث الاسماء لا من حیث هی فلا تکون الراحة شاملة لها دفعه بقوله وان الاسماء الالهیة عین المسمی ولیست ای الاسماء الا هو ای المسمی فیکون تکریرا وتاکیدا للاول وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله تعالی عنه ولیس بدون تاء التانیث ای لیس المسمی الا هو ای الحق فتکون الاسماء عین الحق فاذا وسعتها الرحمة وسعته وانها ای الاسماء طالبة ما تعطیه تلک الاسماء ثبوتا فی العلم ووجودا فی العین وقوله من الحقائق ای الحقائق الکونیة بیان لما تعطی الاسماء طالبة للحقائق التی ثبوتها فی العلم ووجودها فی العین بتلک الاسماء ولیست الحقائق التی تطلبها الاسماء لتکون مجالی احکامها ومظاهر اثارها الا العالم بما فیه من الاجناس والانواع والاشخاص فالالوهیة التی هی حضرة الاسماء الوجوبیة المؤثرة فی الکون تطلب المالوه الذی هو متعلق تاثیراتها وتصرفاتها ضرورة توقف تحقق النسبة علی تحقق المنتسبین ولما کانت الالهیة والالوهیة عبارة

عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون فيه معنى اسم الفاعل
لاجرم اشتق رضى الله تعالى عنه لما يقابله اى التأثر المالوه اسم مفعول فيكون
المالوه ماخوذا من معناه الاصطلاحى لا معانيه اللغوية فلا اشكال وكذلك الربوبية
التى هى حضرة الافعال تطلب المربوب الذى هو متعلق اثارها واذا كانت الالوهية
والربوبية تطلبان المالوه والمربوب والمالوه والمربوب ليس الا العالم فان كان
العالم يكون الالوهية والربوبية والا اى وان لم يكن العالم لم يكن لها اى للالوهية
او الربوبية عين فلا عين لها اى للالوهية و الربوبية الا به اى بالعالم وجودا
فى العين وتقديرا فى الذهن يعنى خارجا وذهنا والحق سبحانه من حيث ذاته
غنى عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اى حكم الغنى لافتقارها الى المربوب
وانما اقتصر على الربوبية لانها انزل من الالوهية فهى مستلزمة لها فبقى الامر
دائرا بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست
الربوبية على الحقيقة والانصاف الاعين هذه الذات اى من نظر الى حقيقة الامر
وانصف من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بمعنى انه ليس فى الخارج الا الذات
فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها فى الخارج وان اتصف بها الموجود الخارجى
وذهب بعض الشارحين الى انه الاتصاف افتعال من الوصف وجعله عطفا على
الحقيقة ولا يخلو عن سماحة ولو جعل على هذا معطوفا على الربوبية اى ليست
الربوبية واتصاف الذات بها الاعين الذات لكان احسن فلما تعارض الامر اى امر
الذات بحكم النسب اى نسبة الغنى والاغناء ولم يبق الذات على صرافة الغنى ورد
فى الخبر النبوى الوارد باتصاف الحق سبحانه بالنفس المنبئ عن التنفيس الذى هو
عين الرحمة والشفقة بالنسبة الى الاسماء التى هى عين الذات من وجه ما وصف الحق
به نفسه حيث قال والله رءوف بالعباد من الشفقة الواقعة

على عباده فكما ان عباده تتعلق بهم الشفقة والرحمة فكذلك تتعلق به ايضا الشفقة
والرحمة التى هى التنفس عن كرب الاسماء فاول ما نفس اى اول تنفيسه على
ان تكون ما مصدرية هو التنفيس عن الربوبية او اول تنفيسه عن الربوبية بنفسه
المنسوب الى الرحمن انما هو بايجاده العالم الذى تطلبه الربوبية بحقيقتها الطالبة
لوجود العالم فقوله فاول ما نفس مبتدأ خبره اما قوله عن الربوبية او قوله بايجاد
العالم وقوله وجميع الاسماء الالهية اما مجرور عطفا على الربوبية التى هى مدخول
عن او مرفوع عطفا على الربوبية التى هى فاعل تطلبه واما جعل ما فى ما نفس موصولة
فوجه صحته غير ظاهر فثبت من هذا الوجه الذى تكلم به لسان الخصوص ان
رحمته وسعت كل شيئ حقا كان او خلقا فوسعت اى الرحمة الحق ايضا فهى اى الرحمة اوسع
من القلب فانها وسعت القلب وما سواه والقلب لا يسع نفسه هذا اذا اعتبر
سعة القلب باعتبار انطوائه على الحقائق كلها واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو
يسع نفسه ايضا فتكون الرحمة مساوية له فى السعة والى هذا اشار بقوله
او مساوية له فى السعة هذا الذى تكلم به لسان العموم والخصوص مضى وبسط
الكلام فى بيانه قد انقضى ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى الخبر الصحيح يتحول فى
الصور المختلفة عند التجلى بالسعة والضيق فتارة يتجلى فى هذه الصورة وتارة
فى تلك الصورة وليعلم ايضا ان الحق تعالى اذا وسعه القلب وصار مجلى له لا
يسع معه غيره من المخلوقات ولا تبقى فيه فضلة يحل فيها غير الحق سبحانه فكانه
يملأه حتى لا يبقى منه فضلة للغير ومعنى هذا الذى ذكرنا من انه اذا تجلى الحق
لم يسع القلب غيره انه اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن معه ان ينظر الى
غيره لانحيازه بالكلية اليه وانقهار الاشياء تحت قهر التجلى وقلب العارف فى
السعة اى الاطلاق انما هو كما قال ابو يزيد البسطامى قدس الله تعالى سره لو ان العرش

وما حواه العرش من الكرسي والسموات والارضين وما فيهما من انواع الموجودات
مائة الف الف مرة وقع في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن به لانه لاقدر
للاشياء المتناهية بالنسبة الى التجليات الغير المتناهية التي يستعد ها قلب العارف
فان العرش وما فيها على اى مقدار فرض يكون متناهيا ولا قدر للمتناهي في اى مرتبة
كان من الكثرة بالنسبة الى غير المتناهي وقال الجنيد رضي الله عنه في هذا المعنى
ان المحدث المتناهي اذا قرن في قلب العارف بالقديم الغير المتناهي بتجلياته لم
يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف بلا اثر وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث
الذي لاقدر له حال كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودًا حال من المحدث
ويمكن ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم واذا كان الحق سبحانه
يتنوع تجليه في الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة يتسع القلب ويضيق
بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي فان كان في تلك الصور نوع سعة يتسع
القلب بحسبها وقدرها وان كان نوع ضيق يضيق القلب بحسبه وقدره فانه
لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف
او الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم فكما ان محل فص الخاتم
لا يفضل عن الفص بل يكون على قدره من الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة
ان كان الفص مستديرا ومن التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من
الاشكال ان كان الفص مربعا ومسدسا ومثمنا وما كان من الاشكال
فان محله اى محل الفص من الخاتم يكون مثله في القدر والشكل لا غير فكذلك
قلب العارف لا يفضل على الصورة المتجلي فيها بل ينطبق عليها ويكون على
قدرها في السعة التي هي في الصور المتجلي فيها كالاستدارة في الاشكال فان المستدير
منها اوسع وفي الضيق الذي هو في الصور المتجلي فيها كسائر الاشكال فانها اضيق

من المستدير وفيها تفاوت بحسب قربها من الاستدارة وبعدها عنها وهكذا هذا الذي ذكرناه بحسب الظاهر عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد فيكون التجلي تابعا للعبد وهذا الذي ذكرناه ليس كذلك اي كما اشارت اليه الطائفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى فيها الحق فيكون العبد تابعا للتجلي وتحرير هذه المسئلة على وجه يفيد التوفيق بين ما اشار اليه الطائفة وبين ما اشرنا اليه ان لله تجليين بل ثلث تجليات تجلى غيب يحصل به الاعيان الثابتة واستعداداتها في حضرة العلم التي هي غيب بالنسبة الى ما تحتها وتجلى شهادة يوجد به تلك الاعيان في الخارج وحضرة الشهادة بعد ما كانت ثابتة في العلم وتجلى شهود يتجلى به على عباده بعد وجودهم دنيا وبرزخا واخرة فيشاهدونه به وكانه رضي الله تعالى عنه اراد بالتجلي الشهادي ما هو اعم من ان يكون تجليا يفيد الوجود الشهادي او يكون بعد الوجود الشهادي فلذا جعله قسمين فمن تجلى الغيب يعطى الحق سبحانه القلب الاستعداد الكلي الذي يكون عليه القلب من حيث عينه الثابتة في الحضرة العلمية قبل وجوده العيني او الاستعدادات الجزئية التي عليها القلب بعد وجوده العيني فانها ايضا منتشئة من ذلك التجلي العيني وان انضمت اليه امور خارجية ايضا فان ذلك الانضمام ايضا امر مقتضيا وهو اي تجلى الغيب التجلي الذاتي فان المتجلي به هو غيب هوية الذات ولذلك قال الذي الغيب اي غيب هوية الذات حقيقته التي هويتها هو ويمكن ان يقال معنى كون الغيب حقيقته ان كونه غيبا حقيقة لازمة له لا تنفك عنه فان ذلك التجلي انما هو بصور الاعيان الثابتة وهي لا تزال ثابتة في العلم لا تبرح عنه وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه هو فلا يزال هو اي غيب هوية الذات له اي كذلك

التجلى وانها المتجلية به ولا يزال كونه غيبا ثابتا له دائما ابدا فاذا حصل له اعنى القلب فى الحضرة العلمية هذا الاستعداد الكلى تجلى الحق له اى القلب التجلى الشهودى فى الشهادة بعد وجوده فيها بالتجلى الشهادى واذا حصل للقلب فى العين الاستعداد الجزئى الذى عليه القلب بعد وجوده العينى تجلى له الحق التجلى الشهودى فى الشهادة فراه اى القلب الحق فى صورة ما تجلى له فيه فظهر القلب بصورة ما تجلى له فيه لا ينفصل منه شئ كما ذكرنا فهو تعالى اعطاه الاستعداد الكلى اولا والجزئى ثانيا كما اشار الى ذلك بقوله اعطى كل شئ خلقه اى استعداده الكلى والجزئى على قدر معين ثم هدى اى ثم رفع الحق الحجاب بينه وبين عبده وتجلى له فراه العبد فى صورة معتقده فهو اى الحق المرئى عين اعتقاده اى عين الصورة الاعتقادية فالحق المتجلى بصورة اعتقاده تابع لاعتقاده وحين تجلى الحق سبحانه بصورة اعتقاده يكون القلب بحسب ذلك التجلى من السعة والضيق وان لم يكن المتجلى له مقيدا باعتقاد خاص بل يكون هيولانى الصور فاختصاص التجلى بصورة خاصة انما يكون بحسب الامور الخارجة عن القلب المتجلى له من الاوقات والاحوال والشرائط وهذه الصورة الخاصة تكون من بعض صور اعتقاده الهيولانى الوصف فلا يشهد القلب فى التجليات المعنوية ولا العين فى التجليات الصورية ابدا فى الدنيا والاخرة سواء كان قلب العارف وعينه او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة او عينه الا صورة معتقده فى الحق فالحق الذى فى المعتقد هو الذى وسع القلب صورته وهو الذى يتجلى له اى للقلب فيعرفه وكذا اذا كان التجلى لا يسع الا صورة المعتقد ولا يرى العين الا ما وسعه القلب فلا ترى العين عند تجلى الحق الا الحق الاعتقادى ولا خفاء فى تنوع الاعتقادات بحسب الاطلاق والتقييد فمن قيده بصورة مخصوصة انكره فى غير ما قيده به من الصور اذا تجلى فى غير صورة ما قيده به واقر به فيما قيده به اذا تجلى فى صورة ما قيده به ومن

المطلقة عن التقييد من العارفين والكاملين لم ينكره فی صورة من الصور واقربه
فی كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه من اسم التعظيم والاجلال قدر صورة
ما تجلی ای علی مقدار مرتبة صورة ما تجلی له فيها فان لكل صورة من صور التجليات
اقتضاء خاصا يقتضی نوعا خاصا وقدرا معينا من التعظيم والاجلال لا يقتضيه
غيرها قال شيخ شيخ المؤلف ابو مدين قدس سرهما لا تنكر الباطل فی صورته فانه
بعض ظهوراته فاعطه منك بمقداره حقه حتی توفی حق اثباته هی وهذه الصورة المتجلی
فيها وان كانت بحسب انواعها منحصرة لكنها بحسب اشخاصها ذاهبة الی ما لا يتناهی
فان صورة التجلی ما لها نهاية يقف التجلی عندها ای عند تلك الغاية فلا يقع التجلی
بعدها وفی بعض النسخ بالتاء فضمير الفاعل راجع الی صورة التجلی وكذلك العلم
بالله ما له غاية فی العارفين يقف العلم عندها ای عند تلك الغاية فلا يزيد عليها بل
هو ای العارف او الشان ان العارف فی كل زمان يطلب بلسان استعداده الزيادة
من العلم به ای بالحق فانه فی كل مرتبة يحصل له من العلم ما يستعد به لمرتبة اخری
فوقها فيقول فی زمان ما رب زدنی علما فاذا زاد علمه استعد لمرتبة اخری فوقها
يقول زمان يتلوه رب زدنی علما فاذا زاد علمه استعد لعلم اخر يقول ثالثا رب زدنی
علما هكذا الی ما لا يتناهی فالامر ای امر العلم لا يتناهی من الطرفين ای طرفی الحق
والعبد فلا الطلب ينتهی من جانب العبد ولا التجلی من جانب الحق هذا الذی
ذكرنا من اثبات الطرفين وجعل احدهما متجليا مفيضا للعلم والاخر متجلی له وطالبا
ازيادة العلم انما يتحقق اذا قلت هناك خلق وحق وميزت بينهما بان جعلت مرتبة
الجمع والاجمال حقا ومرتبة الفرق والتفصيل خلقا واذا انظرت فی قوله تعالی علی
لسان نبيه كنت رجله التی يسعی بها ويده التی يبطش بها ولسانه الذی يتكلم به
الی غير ذلك من القوی ومحالها التی هی الاعضاء لم تفرق بين المرتبتين بل جعلتهما

امر واحد ظهر بنسبتي الوحدة والكثرة فقلت الامر الذي كلامنا فيه وهو الوجود
حق كله باعتبار جهة الوحدة او خلق كله باعتبار جهة الكثرة فهو خلق بنسبة وهي
جهة الكثرة وحق بنسبة وهي جهة الوحدة والعين في الاعتبارين واحدة فعين
صورة من تجلى بصورته بالتجلي الشهادي او الشهودي عين صورة من قبل ذلك التجلي
فهو اي الحق هو المتجلي والمتجلي له فانظر ما اعجب امر الله وشانه من حيث هويته الغيبية
التي تقتضي اسقاط النسب ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى
فامره وشانه من حيث هويته تقتضي حقائق الاسماء التنزيهية ومن حيث نسبته
الى العالم تقتضي سائر الاسماء فقوله في حقائق الاسماء مرتبط بقوله امر الله حيث يكون
الامر الواحد الذي هو الحق باطلاقه الذاتي ظهر بالحيثيتين المتقابلتين وهو
فيهما عينهما مع وحدته المقدسة عن الثنوية والتقابل فمن ثمه اي في الواقع فهو
انكار لوقوع الماهيات والاشخاص من ذوي العقول وقوله وما ثمه انكار لوقوعها من
غير ذوي العقول وعين تعين ثمه اي في الواقع هو اي الحق ثمه اي في الواقع اي كل
عين تعين بتعين مخصوص في الواقع هو الحق بعينه فيه فمن قد عممه واطلقه عن القيود
ونزهه عنها خصه بالاطلاق وقيده بالتنزيه العقلي ومن قد خصه اي حكم بان
ذلك المطلق بعينه هو الذي يتخصص بتلك القيود عممه اي حكم باطلاقه الذاتي
ونزهه عن الاطلاق المقابل للتقييد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين من الاعيان
سوى عين اخرى فنور في اي مرتبة كانت عينه ظلمة تقابله باعتبار هذه الحقيقة
المطلقة فانها هي التي تظهر بصور المتقابلات فمن يغفل عن هذا الذي ذكرناه من
معنى الاطلاق يجد في نفسه غمه لانه يجهل الامر على ما هو عليه والجاهل مغموم ابدا
ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همة قوية عالية لا تقنع بظواهر العلوم ولا يقف عند مبلغ
علماء الرسوم بل يخرق العادات ويرفع حجب التعينات ولا يرضى من كل شيء الا باللباب

لا تسكن مع القشر ولهذا قال الله تعالى ان في ذلك اي في القرآن الناطق بآيات تامور
متخالفة لحق سبحانه من التنزيه والتشبيه لذكرى اي تذكيرا بما هو الحق عليه في نفسه من
التقلب في الشئون لمن كان له قلب يتقلب به لتقلبه في انواع الصور والصفات المتخالفة
لاختلاف التجليات وانما قال لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل لغة وحقيقة
قيد اما لغة فانه يقال عقل البعير بالعقال اي قيده به وعقل الدواء البطن اي
عقده واما حقيقة فلان العقل تقييد العاقل بما يؤدي نظره وفكره اليه فيحصر
الامر في نعت واحد والحقيقة تابى الحصر في نعت واحد في نفس الامر فما هو
اي القرآن ذكرى لمن كان له عقل لتقيده بما يؤديه الفكر اليه فانه ليس ممن يتذكر
بما وقع في القرآن من الآيات الدالة على التنزيه والتشبيه جميعا بل تاول ما وقع
على خلاف ما يؤديه فكره اليه كالآيات الدالة على التشبيه مثلا وهم اي من كان
له عقل هم اصحاب الاعتقادات الجزئية التقييدية الذين يكفر بعضهم الذي يؤديه
فكره الى عقل مخصوص بعضا آخر يؤديه فكره الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض
الاول ويلعن بعضهم بعضا وما لهم اي لاصحاب الاعتقادات من ناصرين في هذه
المخالفة والمجادلة فان اله المعتقد الذي اتخذه بتصوره وجعله الها ما له حكم
في اله المعتقد الآخر ليخذله وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد الاول وكذا المعتقد
الآخر ليس له حكم في اله المعتقد الاول ليخذله وينفيه فيكون ناصر المعتقد الآخر وذلك
لانه لا يترتب على الصور المجعولة في الوهم او الخيال حكم واثر كما يترتب على الامور
الخارجية فما لهؤلاء المعتقدين من الالهة ناصرين قال الله تعالى واتخذوا من
دونه الهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم
بالذب عنهم والى ذلك اشارة بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما
هو لنصرة صاحب الجند فصاحب الاعتقادات يذب اي يدفع عنه اي عن الامر

الذي اعتقده في الهه وينصره وذلك الاله الذي في اعتقاده لا ينصره فلهذا اى
لعدم نصرته اياه لا يكون له اثر و حكم في اعتقاد المنازع له بنفيه وابطاله ولا
يلزم نصرته فانه ليست نصرته الا ذلك و لا للمنازع ما لدم ما تاكيد للاول فلا يبقى على
النفي اي وكذا المتنازع ليس له نصرة من الهه الذي في اعتقاده فما لهم اى لاصحاب
الاعتقادات الجزئية من ناصرين فنفى الحق سبحانه في قوله فما لهم من ناصرين
النصرة اى نصرة المعتقدين عن الهة الاعتقادات على طريقة انفراد كل معتقد
واختصاصه على حدة بنفي نصرة الهه المجعول في اعتقاده اى في نصرة كل اله مجعول لمن
جعله الها في اعتقاده والمقصود وفي بعض النسخ فالمنصور اى ما يكون منصورا
على تقدير عدم نفي النصرة المجموع المفهوم من ضمير الجمع اعني هم في قوله فما لهم
وهم المعتقدون اصحاب الالهة الاعتقادات والناصر ايضا على ذلك التقدير المجموع
المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل في قوله من ناصرين وهم الهة الاعتقادات
ولما بين ان الحق سبحانه عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف عندهم في
صور اعتقاداتهم منكر لهم فيما عداها اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق عند
العارف الذي عرف الحق وينقلب قلبه في انواع الصور والصفات هو المعروف
الذي لا ينكر في صورة من الصور لانه يعرف ان لا غير في الوجود وصور الموجودات كلها
ظاهرا وباطنا صورته فهو لا ينكر عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف في الدنيا
اى الذين لهم اهلية معرفة الحق في مواطن الدنيا في صور تجلياته هم اهل المعروف في الاخرة و
هم الذين لا ينكرون الحق في اى صورة تجلى من صور تجلياته الاعتقادية والاشهادية اى هم الذين
يعرفونه في الاخرة في صور يتحول فيها ولا ينكرونه ابدا فلهذا اى لاختصاص معرفة الحق في جميع الصور
في الدنيا والاخرة بحيث لا ينكر العارف الناشي معرفته عن تقلب قلبه قال الله تعالى لمن كان له قلب لانه قد
تقلب قلبه في الاشكال فعلم تقلب الحق في الصور بتقلبه في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه

ای نفس الحق ولیست نفسه بغیر هویة الحق الساریة فی الکل دنیا واخرے ولا شئی من الکون مما هو کاین ویکون بغیر هویة الحق بل هو عین الهویة فهو العارف والعالم والمقر فی هذه الصورة وهو الذی لا عارف ولا عالم وهو المنکر فی هذه الصورة الاخری وهذا ای هذا النوع من المعرفة الذی لا یعقبه نکرة حظ من عرف الحق من التجلی والشهود ای من تجلیه فی الصورة وشهوده فیها حال کونه مستقرا فی عین مقام الجمع بحیث لا یشغله صور التفرقة عن شهوده فهو من یشیر الیه قوله لمن کان له قلب یتنوع فی تقلیبه واما اهل الایمان الاعتقادی الذین لم یعرفوا الحق من التجلی والشهود فهم المقلدة الذین قلدوا الانبیاء والرسل فیما اخبروا به عن الحق من غیر طلب دلیل عقلی لا من قلد اصحاب الافکار والمتاولین للاخبار الواردة الکاشفة عن الحق کشفا مبینا یحملها علے ادلتهم العقلیة وارتکاب احتمالاتها البعیدة فهؤلاء الذین قلدوا الرسل صلوات الله تعالی علیهم اجمعین حق التقلید هم المرادون بقوله او القی السمع لما وردت ای لاستماع ما وردت به الاخبار الالهیة علے السنة الانبیاء علیهم السلام وهو یعنی هذا الذی یلقی السمع شهید اے حاضر بما یسمعه مراقب له فی حضرة خیاله ینبه ای هذا القول او الحق سبحانه بهذا القول علے حضرة الخیال واستعمالها فی احضار صورة ما یسمعه یعنی ینبغی لملقی السمع ان یجهد فی احضار ما یسمعه فی خیاله لعله یفوز بالتجلیات المثالیة الا ان یکون صاحب تلک التجلیات بالفعل ولا یبقی بعض مقلدة الانبیاء خارجا عن هذا الحکم ووجه التنبیه ان الشهود کما قال الشیخ المؤلف فی اصطلاحات الخاصة هو الرویة بالبصر وههنا وان لم یکن المراد بالشهود الرویة بالبصر لکن ینبغی ان یراد به ما یشابههما کمال المشابهة وهو مشاهدة الصور المتمثلة فی حضرة الخیال وهو اے التنبیه علے حضرة الخیال لیس الا قوله علیه السلام فی الاحسان ان

تعبد الله كأنك تراه اي حال كونه تعالى كالمرئي بالبصر لك اوحال كونك كالرائي بالبصر له في صورة المعتقد عندك وقوله عليه السلام الله في قبلة المصلي فيكون الكاين في جهة لابد له من صورة فلذلك الشهود الخيالي هو اي كل واحد من صاحب الاحسان والمصلي شهيد الحق سبحانه مشاهد له ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي القى السمع فان هذا الذي القى السمع لابد ان يكون شهيد الماذكرناه ومتى لم يكن شهيد الماذكرناه فما هو المراد بهذه الاية فهؤلاء يعني المقلدين لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا لان المتبوعين دعوا التابعين الى خلاف الواقع فتبعوهم ورجع نكال متابعتهم الى متبوعهم فتبرؤا منهم والرسل لا يتبرؤن من اتباعهم الذين اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق فتبعوهم فانعكست انوار متابعتهم اليهم فلم يتبرؤا منهم فحقق يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية من الحكم والمعارف واما اختصاصها بشعيب عليه السلام فلما فيها من التشعيب اي شعبها كثيرة لا تنحصر في عدد معين لان كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها اعني الاعتقادات تفسير للضمير اعني هي اي الاعتقادات شعب كلها هذا وجه اخر للاختصاص بمناسبة شعيبا باعتبار اسمه بخلاف ما ذكر في اول الفص فانه يناسبه باعتبار امر اخر فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف بخلاف معتقده والانكشاف بخلاف المعتقد اما في الحكم عليه بجزيات الاحوال والاوصاف واما في هوية ذاته المقدسة وهو اي الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا ما يدل عليه قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها اي اكثر الاختلافات تكون في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله

غفورا رحيما فيبدو لهم من الله من الرحمة والمغفرة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما
خلاف المعتقد في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا فاذا انكشف
الغطاء رای صورة معتقده وهي حق فاعتقدها فانحلت العقدة
اي عقد التعاين والتقييد فزال الاعتقاد الحاصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد
علما بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد الظاهر
له لكنه وضع المظهر موضع المضمر اي فيبدو الحق له متلبسا باختلاف التجلي في
الصور عند الروية خلاف معتقده لانه اي التجلي لا يتكرر ويصدق عليه في الهوية
وبدا لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف التجلي
قبل كشف الغطاء ولما كان انكشاف الحق بخلاف المعتقد سواء كان في الحكم او في
الهوية من باب الترقي بعد الموت وانكره بعضهم اثبته بما حكى رضي الله تعالى عنه عن نفسه
حالة اجتماعه بمن سلف من الكبراء وافادته اياهم من المعارف التوحيدية ما لم يكن
عندهم وامدادهم بما ترقوا به في الدرجات بقوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في
المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة
في الكشف كذي النون المصري والجنيد وسهل بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج
قدس الله تعالى اسرارهم وما افدناهم في هذه المسئلة اي مسئلة المعارف الالهية
ما لم يكن عندهم فهذا يدل على عدم الترقي بعد الموت من قوله تعالى ومن كان
في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبة الى معرفة الحق لمن لا
معرفة له اصلا فانه اذا انكشف الغطاء ارتفع العمى بالنسبة الى دار الآخرة ونعيمها
وجحيمها والاحوال التي فيها واما قوله عليه السلام اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث
فمعناه على ان الاشياء التي يتوقف حصولها على الاعمال لا تحصل وما لا يتوقف عليها بل
يحصل بفضل الله ورحمته فقد تحصل وذلك من مراتب الترقي ومن اعجب الامر

الى اخر الانسان لانه فى الترقى من صورة الى صورة ظاهرا وباطنا دائما آنا فآنا ولا يشعر بذلك الترقى للطافة الحجاب الساتر وجه اتحاد الصورتين وهو ما تمتاز به احديهما عن الاخرى ورقته عطف تفسير للطافة وتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب ومتفرع عليه فانه اذا لم يستر ما به الامتياز وجه الاتحاد غلب عليه حكم ما به الاتحاد وتشابهت الصورتان فلا تتميز احديهما عن الاخرى تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقى الذى لا يدرك الا بهذا التميز مثل قوله تعالى صفة مصدر محذوف اى تشابها مثل تشابه ارزاق اهل الجنة المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو الواحد عين الاخر لفظة هو تاكيد الضمير المستتر فى ليس والواحد عطف بيان له وعين الاخر خبر ليس اى ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين ارزاق الاخر منها بل غيره ومثل هذا الضمير كثيرا ما يقع فى مصنفات الشيخ رضى الله عنه فكانه من خواص لغة المغاربة فان الشبيهين عند العارف اى عند الذى يعرف انهما شبيهان غيران اذ لا يمكن ان يكون شئ شبيها لنفسه فقوله غيران خبر ان المكسورة وشبيهان خبر ان المفتوحة وهى مع اسمها وخبرها مفعول العارف وفى بعض النسخ من حيث انهما شبيهان غيران وكانه الحاق ممن لم يتضح المعنى عنده والتعويل على ما ذكرناه اولا فانه الموافق لما فى النسخة التى قوبلت بحضور الشيخ رضى الله عنه وصاحب التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة الواقعة فى العالم موجودة فى الواحد الحقيقى الذى هو الوجود الحق المطلق كرؤية القطرات فى البحر والثمرات فى الشجر والشجر فى النواة كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقائقها وكثرت انها تكرار ان المفتوحة مع اسمها تاكيدا وخبرها عين واحدة فهذه الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة فى واحد العين فتكون العين الواحدة فى التجلى بصور العالم او بصور الاسماء الالهية كثرة مشهودة فى عين

واحدة كما ان الهيولى وهى عندهم كل ما يظهر بصورة من الصور جوهرا
كان او عرضا متقوما بمحله او متقوما به فهو اعم مما عليه اصلاح الحكماء ولو
حمل على مصطلح الحكماء يكفى فى التمثيل ايضا توخذ فى حد كل صورة وهى مع كثرة
الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة الى جوهر واحد وهو اى ذلك الجوهر الواحد
هيولاها اى هيولى الصور فكما ان الكثرة الواقعة فى العالم معقولة فى واحد العين
وهو الموجود المطلق كذلك كثرة الصور كثرة معقولة فى الهيولى وكما ان تجلى
العين الواحدة بصور العالم كثرة مشهودة فى عين واحدة كذلك ظهور الهيولى
فى الصور كثرة مشهودة فى عين واحدة وهى الهيولى فمن عرف نفسه بهذه المعرفة
اى عرفها بمثل هذه المعرفة عينا واحدة ذات كثرة معقولة وكثرة مشهودة
فى عين واحدة فقد عرف ربه كذلك فانه تعالى على صورة خلقه كما جاء فى
الحديث الصحيح ان الله خلق ادم على صورته بل هو عين هويته التى اختلفت فيه و
عين حقيقته التى تسترت به ولهذا اى لكون معرفة النفس ما ذكرناه وهى
لا تحصل الا بالكشف والذوق ما عثر اى ما اطلع احد من العلماء والحكماء على معرفة
النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية اذ لا تحمل عطايا الملك
الا مطايا الملك واما اصحاب النظر وارباب الفكر من الحكماء القدماء والمتكلمين
فى كلامهم فى النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اى لا يعطى
حقيقتها والعثور عليها النظر الفكرى ابدا فمن طلب العلم بها اى بماهية النفس
وحقيقتها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ونفخ من غير ضرم لا جرم
انهم من الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا التى هى مادة الحيوة الحقيقية الابدية الاخروية
وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه
ولما انجر كلامه رضى الله عنه الى ان العالم كثرة مشهودة فى عين واحدة استشهد

عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس فى عين واحدة فقال وما احسن ما قال
الله فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق جديد فى عين واحدة فقال فى حق
طائفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم محجوبون عن ذلك لتشابه الصور بل
هم فى لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر اى امر وجود العالم مع
الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض فانهم
ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية فى العالم كله جواهره
واعراضه وهم المسماة بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل العالم وعدم
تقرره بحال وجهلهم اى الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطاء الفريقان
اما خطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية
عين الجوهر المعقول اى المدرك بالعقل لا بالحواس الذى قبل هذه الصور اى
صور العالم ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اى بهذه الصور فى الحس الباطن و
هو عالم المثال المطلق والمقيد والحس الظاهر اى عالم الشهادة المدرك بالحواس الخمس
الظاهرة وليس المراد ان ذلك الجواهر بدون تلك الصور غير موجود فى نفسه بل
هو موجود فى العقل فقط كما لا تعقل تلك الصور الا به اى بذلك الجوهر لانه داخل
فى حدها فان قلت عدم العثور على الشيئ من مقولة الجهل البسيط والخطاء انما
يكون من الجهل المركب قلنا لانهم حيث لم يعثروا على احدية عين قابلة لتلك
الصور المتبدلة الغير المتقررة اعتقدوا انها ظاهرة بانفسها لا فى جوهر واحد العين
وذلك جهل مركب يستلزم الخطاء فلو قالوا بذلك اى بان الجوهر شيئ واحد يطرء عليه
صور العالم كله فتصير موجودات متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو عين الحق
الذى بتجليه وجد العالم فازوا بدرجة التحقيق فى الامر لانهم ح كانوا عارفين بالامر
على ما هو عليه يعنى اجزائها الذاتية التى هى عين المحدود ــــــ وهويته فى العقل

واما الاشاعرة فما علموا اى واما خطاء الاشاعرة فهو انهم ما علموا ان العالم كله مجموع اعراض
يتقوم بها ذلك الكل فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر ذلك اى
كون العالم مجموع اعراض فى الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيئ تبين فى حدهم كونه اى
كون ذلك الشيئ الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة فى حده عين هذا الجوهر المحدود
حقيقة القائم بنفسه بالجر على انه صفة للجوهر وذلك لان المذكور فى حدود الاشياء ذاتياتها
ومقوماتها وذاتيات الشيئ ومقوماته عينه فى الوجود ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه فقد
جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه اى ما يقوم بنفسه والعرض المذكور فى الحدود كالتحيز
فى حد الجوهر القائم بنفسه يعنى الجسم الذى هو صفة للتحيز والمراد به جزء الماهية فان الجسم يحد بانه
متحيز قابل للابعاد الثلثة فالتحيز له ذاتى وقبوله اى قبول الجوهر القائم بنفسه الذى اريد به
الجسم للاعراض اى الابعاد الثلثة حد اى جزء حد له ذاتى ولا شك ان القبول عرض اذ
لا يكون الا فى قابل لانه لا يقوم بنفسه بل بالقابل وهو اى القبول ذاتى للجوهر الذى
هو الجسم وكذلك التحيز عرض ولا يكون الا فى متحيز فلا يقوم بنفسه وليس
التحيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر المحدود يعنى الجسم لان الحدود
الذاتية يعنى اجزائها هى عين المحدود فى العقل وهويته فى العين فقد صار
ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم وذلك
بنفسه باطل ببديهة العقل فمذهب الاشاعرة المفضى الى مثل ذلك الباطل خطاء هذا حال ما
فى الخارج عن انفسهم ولا يشعرون بما هم عليه فى انفسهم من التبدل الواقع فيهم
بالخلق الجديد وهؤلاء هم فى لبس من خلق جديد دائما ولا يشعرون بذلك اصلا
واما اهل الكشف فانهم يرون شهودا ان الله تعالى يتجلى فى كل نفس تجليين احدهما
لرفع الوجود السابق والآخر لافاضة الوجود اللاحق فقد جاء من مجموع
العرض المذكور ولا يتكرر التجلى لان احدهما يوجب الفناء والآخر يوجب البقاء

فان قلت هب انه لا يتكرر فى كل نفس لما ذكرت لكن لا نم انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان فى
كل نفس يتكرر التجلى الموجب للفناء مرتين وكذا التجلى الموجب للبقاء قلت الفناء فى
كل نفس يرفع وجودا اخر والبقاء يفيض وجودا اخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا
موافقا لما فى النص فليس مستندهم النص فقط ان كل تجل يعطى خلقا جديدا ويذهب
بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلى الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه اى لخلق جديد
يعطيه التجلى الاخر الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق
مماثلا له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما تقول الاشاعرة فى تعاقب
الامثال على محال العروض من غير خلو ان من تشخص من العرض مماثلا التشخص الاول
فيظن الناظر انها عين واحدة فافهم ما اقدناك لعلك تحظى بفهم معارف اهل الكشف و
تجتهد فى الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يحب ويرضى

فص حكمة ملكية فى كلمة لوطية

انما وصف الشيخ رضى الله عنه هذه الحكمة بالملكية مراعاة لشدة ما قاساه لوط عليه السلام من قومه و
لشدة قومه فى الانهماك فى الشهوات ولشدة ما عاملهم الحق به من العقوبات
ولتمنيه القوة والشدة بقوله لو ان لى بكم قوة ولشدة ما كان ياوى اليه من الركن
الشديد الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد يقال ملكت
العجين اذا شددت عجينه قال قيس بن الحطيم يصف طعنه ملكت بها كفى فانهرت
فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها اى شددت بها كفى يعنى بالطعنة اى مسكت
الرمح قويا فضربت به العدو فانهرت فتقها اى وسعت ما فتقت الطعنة حتى يرى
من قام عندها ما وراء تلك الطعنة من جانب اخر فهو اى معنى الملك الذى وصف
به هذه الحكمة ما يدل عليه قول الله عن لسان لوط لو ان لى بكم قوة او اوى الى ركن
شديد فان معناه اى معنى الملك يفهم من موضعين من هذا القول الاول لو ان

لی بکم قوة فان القوة هی الشدة والثانی او اوی الی رکن شدید حیث وصف الرکن بالشدة وکان هذا الکلام من الشیخ رضی الله عنه اشارة الی وجه توصیف هذه الحکمة الملکیة وتمهید لما یفرع علیه من قوله فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم یرحم الله اخی لوطا لقد کان یاوی الی رکن شدید فنبه صلی الله علیه وسلم حیث اضافه الی نفسه بالاخوة علی انه کان مع الله من کونه شدیدا فان اخوته معه صلی الله علیه وسلم انما کانت فی معنی النبوة المقتضیة عدم الاحتجاب بالمظاهر من الظاهر وشهود الظاهر فی المظاهر فلا یکون مشهوده فی الرکن الشدید الا الله من حیث اسمه الظاهر فیه وهو القوی الشدید والذی قصده ای قصد هذا لوط علیه السلام القبیلة ظاهرا والله حقیقته بالرکن الشدید والمقاومة بقوله لو ان لی بکم قوة ای لیست لی بکم قوة اقاومکم وهی ای القوة الهمة هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان للقوة فی مواضع اخر معانی غیرها وانما قال من البشر خاصة قیل لان الهمة المؤثرة التی بها یقاوم اقوام کثیرون لا تکون الا من الانسان الکامل وقیل لانه لما اضاف القوة الی نفسه کانت مختصة به فما فسرت به اعنی الهمة کان مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم فمن ذلک الوقت یعنی من الزمان الذی قال فیه لوط علیه السلام او اوی الی رکن شدید ما بعث نبی بعد ذلک الا فی منعة من قومه فکان تحمیه قبیلته کابی طالب مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فانه کان یتعصب للنبی صلی الله علیه وسلم ویذب عنه دائما وانما اضطر الی الهجرة بعد وفاته فقوله ای قول لوط علیه السلام لو ان لی بکم قوة منبئا عن طلبه من الله ان یجعل فیه قوة انما وقع لکونه علیه السلام سمع الله تعالی ای ادرک منه بسمعه النوری الروحانی معنی قول الله الدال علی ان الصفات الوجودیة کالقوة مثلا یحتاج الممکن فی الاتصاف بها الی جعلها وایجادها فیه فتکون عرضیة له بخلاف الصفات العدمیة کالضعف الذی هو عدم القوة فانه یکفی فی الاتصاف به عدم جعل القوة بالخلق الجدید وذلک رد الی العدم الاصلی الذاتی للممکن بل البقاء علیه ویعلم لوط هذا القول من الله حیث کان یقول الله الذی خلقکم من ضعف

بالاصالة اى مبتدئا خلقكم من ضعف اى عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد ضعف قوة فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية كلها لله ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة لانها امر وجودى واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقته فتعليق الجعل بهما باعتبار احدهما وهو اى اصل خلقته ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف كما بينا فرده لما خلقه اى الى ما خلقه منه كما قال الله تعالى ثم يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا اى لكيلا يحصل له علم مجدد بعد حصول العلوم السابقة لفقدان قابلية الالة لتحصيله لان الناطقة لا يطرأ عليها الجهل بعد العلم والا ما كان يبقى العلم بعد المفارقة ولا يبعد ان يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن العلوم لما يلحقه من موانع التذكر فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة تذكر به فذكر اى الله سبحانه بقوله يرد الى ارذل العمر انه رد الى الضعف الاول الذى خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف الاصلى غير ان الشيخ مردود اليه بعد القوة والطفل لا يقوى بعد وما بعث نبى الا بعد تمام الاربعين وهو زمان اخذه اى شروعه فى النقص والضعف لان احكام النشأة العنصرية والقوى الطبيعية غالبة فى تلك المدة فلما نقصت وضعفت غلبت احكام النشأة الروحانية بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين فلهذا اى لاجل اخذه فى النقص والضعف قال لو ان لى بكم قوة. مع كون ذلك الاخذ يطلب همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الاتباع والرسل اولى بها قلنا صدقت ولكن نقصك علم اخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية المقتضية اتيان العبد او امر سيده لا التصرف فى ملكه فانه من احكام الربوبية ونظره اى ولنظره الى اصل خلقه الطبيعى الذى هو الضعف

والعجز في الوجه الآخر احدية المتصرف والمتصرف فيه ونظر شهوده وغلبة شهود الاحدية عليه بحيث لا يتميز شئ عنده عن شئ فلا يرى احداً ولا يعثر على من يرسل همته فيمنعه ذلك المذكور من شهود الاحدية وغلبته عليه وعدم روية شيئاً يتصرف فيه بل نفسه التي تتصرف عن التصرف بالهمة والحاصل ان للعارف التام المعرفة حالتاين احدهما حالة تحققه بمقام العبودية فنظره الى نفسه ورجوعه الى ضعفه الذاتي وعجزه الاصلي ففي هذه الحالة لا يتصرف لرعاية ادب العبودية وثانيتهما حالة الاستغراق في شهود الاحدية بحيث لا تبقى له مسكة التمييز بين شئ وشئ من مقام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل فلا يتمكن من التصرف فلو ظهر منه تصرف لكان في الحالة الاولى بمقتضى امر سيده لا غير وفي هذا المشهد اي مقام شهود الاحدية والمعرفة التامة يرى العارف ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه الثابتة في العلم وحال عدمه الخارجي في العين فما ظهر في الوجود العيني منه صورة المخالفة الا ما كان ثابتاً له في حال العدم الخارجي في مرتبة الثبوت العلمي فما تعدى المنازع حقيقته فيما جرى عليه من المخالفات ولا اخل بطريقته التي ينبغي ان يسلك عليها لاقتضاء حقيقته فاذا شهد العارف ذلك كيف تنبعث عنه داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يتغير عما هو فيه بتصرفه اللهم الا اذا كان ظهور بعض احواله المنطوية في عينه الثابتة مشروطا بتصرفه وكان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة فانه لا يحيد له عن التصرف فهذا وجه آخر يمنع العارف عن التصرف بالهمة باختياره فتسمية ذلك اي ذلك الامر الظاهر على المنازع من المخالفة المسمى نزاعاً انما هو امر عرضي نسبي يعرض احوال المنازع بقياسها الى احوال العارف فان حقيقة كل منهما وعينه الثابتة تقتضي ما يخالف مقتضى حقيقة الآخر باعتبار الاسم الحاكم عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيار تسمى نزاعاً وهما في عين الوفاق باعتبار امتثالهما امر الاسماء الحاكمة عليهما فالنزاع بينهما انما ظهر في الحجاب

الذى على اعين الناس من روية سر القدرة فيتوهمون ان كل واحد منهما فى صدد المخالفة
مع الاخر كما قال تعالى فيهم اى فى شان المحجوبين عن سر القدرة ولكن اكثر الناس لا يعلمون
اى سر القدرة يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اى ما ظهر لهم فى النشاة الدنيوية وهم
عن الاخرة هم غافلون اى وهم عن النشاة الاخروية التى عندها يظهر سر القدرة غافلون
ثم اراد ان ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذى وقع على قلوبهم فقال وهو
اى غافلون من المقلوب اى من الالفاظ التى قلب فيها بعض الحروف الى مكان بعض آخر
كاللام والفاء ههنا فانه اى غافلون ماخوذ من قولهم قلوبنا غلف اى فى غلاف اى فى حجاب
اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن شئ بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الاخرة
هم الذين قلوبهم فى غلاف وهو اى الغلاف الكن الذى ستره اى القلب عن ادراك الامر
على ما هو عليه قال تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اى الحجب المانعة للقلب
عن ادراك الحقائق على ما هى عليه فهذا الذى ذكرناه من الوجوه الثلثة وامثاله يمنع
العارف من التصرف فى العالم بالهمة ومن جملة امثاله امتثاله لامر الحق حيث قال فاتخذه
وكيلا كما يومى اليه فى هذه الحكاية قال الشيخ ابو عبد الله محمد ابن قايد للشيخ ابى السعود
بن الشبلى وهما من كبار اصحاب الشيخ محى الدين عبد القادر الكيلانى قدس الله تعالى
ارواحهم وافاض علينا من بركاتهم لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء
يريد قوله تعالى امرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع اى ابو السعود
الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذى
بيده ليس له حقيقة وانه مستخلف فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكتك
اياه اجعلنى واتخذنى فيه وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد
مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا تتسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه
وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز و

الضعف قال بعض الابدال للشیخ عبد الرزاق قل للشیخ ابی مدین بعد السلام علینا
یا ابامدین لم لا یعتاص علینا شیٔ وانت تعتاص علیک الاشیاء ونحن نرغب فی مقامک
وانت لا ترغب فی مقامنا ای فی الظهور به وان کان حاصلا له بقول الشیخ رضی الله تعالی عنه تقاضة
لقولهم وکذلک کان ای وکذلک کان ابو مدین یعتاص علیه الاشیاء وکان غیره یرغب فی مقام غیره وهو لا
یرغب فی مقام غیره مع کون ابی مدین رضی الله تعالی عنه کان عنده ذلک المقام ای مقام الابدال وغیره
ولکن لم یکن راغبا فی الظهور به ثم یقول الشیخ رضی الله تعالی عنه ونحن اتم فی مقام الضعف
والعجز منا ای من ابی مدین ومع هذا ای مع کون ابی مدین بحیث کان عنده مقام البدل
وغیره قال له هذا البدل ما قال لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذی نحن فیه من ذلک
القبیل ای قبیل التحقق بمقام العبودیة والعجز والضعف ایضا ای کما کان مقام ابی مدین
کذلک وقال صلی الله تعالی علیه وسلم فی هذا المقام عن امر الله له بذلک القول ما ادری
ما یفعل بی ولا بکم ان اتبع الا ما یوحی الی فالرسول کان من کان یحکم ما یوحی الیه
به ما عنده غیر ذلک فان اوحی الیه بالتصرف فیه یجزم تصرف امتثالا للامر وان منع منع
امتثالا للنهی وان خیر اختار ترک التصرف تادبا باداب العبودیة الا ان یکون المخیر ناقص
المعرفة لعدم احاطته بمقتضیات التحقق بهذا المقام قال ابو السعود لاصحابه المؤمنین
به ان الله اعطانی التصرف منذ خمس عشرة سنة وترکنا تظرفا بالظاء المهملة ای
تکرما وایثارا فان الطرف بکسر الطاء هو الکریم او من اطرف الرجل ای جاء بطرفه ای
ترکناه اتیانا بامر بدیع وکان فی النسخة المقابلة بالاصل بحضور الشیخ رضی الله تعالی
عنه بالمعجمة وکان المراد به الاتیان بامر ظریف یستظرفه العارفون وهذا لسان
ادلال ای تبجح واما نحن فما ترکناه تظرفا وهو ای التظرف ترکه ای ترک التصرف ایثارا ای
اختیارا للحق علی نفسه فی التصرف وانما ترکناه لکمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضیه یعنی التصرف
بحکم الاختیار فمتی تصرف العارف بالهمة فی العالم فعن امر الهی وجبر لا باختیار ولا شک

ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدقه عند
امته وقومه من المعجزات وخوارق العادات ليظهر دين الله والولي ليس كذلك ومع
هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لان الرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في
ظهور الحجة عليهم فان في ذلك هلاكهم اذ المرئين عنوا وتمردوا بخلاف ما اذا لم يظهر
الحجة عليهم فيبقى عليهم اي يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من كان ان الامر المعجز اذا
ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به
اما ظلما على نفسه كالمنهمكين في الشهوات واما علوا على الناس بالجاه والغلبة واما
حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين له في النسب وغيره ومنهم من لم يعرفه ويلحق ذلك
اي الامر المعجز بالسحر والايهام اي التشعبذ كالجاهلين والغافلين عنه فلما رات الرسل ذلك و
انه لا يؤمن الا من انار الله قلبه بنور الايمان بحسب استعداده الفطري ومتى لم ينظر الشخص
بذلك النور المسمى ايمانا فلا ينفع في حقه الامر المعجز فقصرت الهمم اي همم الرسل عن
طلب الامور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا في قلوبهم باطنا بالايمان
كما قال تعالى في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لها من الاثر للزومه اياها لم يكن احد اكمل
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة منه وما اثرت في اسلام ابي طالب عمه وفيه
نزلت الاية التي ذكرناها فان قلت لا يفهم من الاية الا انه صلى الله عليه وسلم كان يحب ان
يؤمن ابو طالب واما انه تصرف فيه بجمعية الهمة بحيث لا يبقى له متسع الى غيره فغير معلوم
قلنا لعله رضي الله تع عنه جعل ميله صلى الله تعالى عليه وسلم الى ايمانه بمثابة التصرف بالهمة
من اخرين في التاثير او علم ذلك بوجه اخر وقلنا ذلك من جملة ما القاه النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه وسلم اعلم بنفسه فان قلت هب انه تصرف بالهمة
لكن بامر لما عرفت فلم تخلف عنه الاثر قلنا لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم

انه لا اثر للهمة الا فی ما له استعداد قبول اثرها فیستریح عن اتعاب نفسه بتسلیط الهمة علی ایمان احد فیقتصر علی البلاغ فانه کان شدید الحرص علی ایمان قومه کما قال الله تعالی لعلک باخع نفسک علی اثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفا وفیه ای فی شان ابی طالب نزلت الآیة التی ذکرناها ولذلک قال فی شان الرسول انه ما علیه الا البلاغ بصیغة الحصر وقال لیس علیک هداهم ولکن الله یهدی من یشاء وزاد علی ذلک فی سورة القصص قوله وهو اعلم بالمهتدین ای بالذین اعطوا العلم بهدایتهم فی حال عدمهم باعیانهم الثابتة فاثبت بهذه الزیادة ان العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا فی حال ثبوت عینه وحال عدمه ظهر بتلک الصورة فی حال وجوده وقد علم الله ذلک منه انه هکذا یکون فلذلک قال هو اعلم بالمهتدین فلما قال مثل هذا قال ایضا ما یبدل القول لدی لان قولی علی حد علمی فی خلقی وما انا بظلام للعبید ای ما قدرت علیهم الکفر الذی یشقیهم حتی اکون ظالما ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم ان یاتوا به حتی یکون ظلما علی ظلم واکون به ظلاما بل ما عاملناهم فی اعطائهم الوجود الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم علیه فان کان فی الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا الجواد المطلق وجود ما یجری علیهم من الظلم ولذلک قال ولکن کانوا انفسهم یظلمون فما ظلمهم الله وکما انه ما اعطونا من العلم بهم الا ما اعطیناه ذواتهم کذلک ما قلنا لهم ای ما امرناهم بقول کن الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم ای نامرهم بهذا القول وذاتنا معلومة لنا بما هی علیه من ان نقول لهم کذا ولا نقول کذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول فلنا القول بکن ومنا ومنهم الامتثال قطعا ان کان الامر امرا ایجادیا او ایجابیا واقتضت اعیانهم امتثاله وعدم الامتثال ان کان الامر امرا ایجابیا اقتضت اعیانهم امتثاله مع السماع ای مع وقوع سماع قولنا منهم فالکل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم یحتمل ان یکون هذا الکلام من لسان الاسماء الالهیة وهو الظاهر نظرا الی الکلام السابق ویحتمل ان یکون من لسان الاعیان الثابتة فعلی الاول معناه ان کل ما دخل فی الوجود منا ای من حضرات الاسماء بالفعل والتاثیر ومنهم ای من

الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثير والاخذ اى اخذهم الوجود عنا واخذنا العلم بهم عنهم
على الثاني معناه ان الكل منا اى من اعيان الثابتة التاثرة ومنهم اى من الاسماء الالهية المؤثرة
ان اخذهم العلم بنا عنا واخذنا الوجود عنهم ان لا يكونوا منا تقدير الكلام ان كان الاعيان الثابتة
او الاسماء الالهية لا يكونون منا لمكان النون في يكونون وفي بعض النسخ ان لم يكونوا ولا خا

الوجود الكوني باعتبار انها ما شمت رائحة الوجود فنحن اى الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم
لانهم مجالينا ومظاهرنا باعتبار ظهور عكوسهم واظلالهم في مرآة ظاهر الوجود الحق وعلى الثاني
معناه ان لم تكن الاسماء الالهية منا وكيف تكون منا وهي المؤثرات في وجودنا فنحن لا شك
منهم لهذا المعنى بعينه فتحقق باولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها الباب
المعرفة لاشتمالها على بيان ان كمال العارف في الرجوع الى ضعفه الاصلي وعجزه الذاتي وتركه
التصرف في العالم بجمعه الهمة الا امتثالا للامر الالهي وعلى بيان سر القدر الذي بمعرفته يستريح
العارف ويقيم اعذار الخلائق فيما يجرى عليهم وعلى غير ذلك من الحقائق كانحصار الوجود في
الفاعل والقابل فقد بان لك السر اى سر القدر او سريان الوجود في الكل وقد اتضح الامر اى
امر الوجود على ما هو عليه وانحصاره في الفاعل والقابل وقد ادرج في الشفع اى في صورتي
الفاعل والقابل اللذين لهما شفعية الوجود الواحد الذي قيل هو الوتر في حد ذاته الاحدية

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

لما كان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام واحكام عينه الثابتة انبعاث رغبته منه نحو معرفة سر القدر وصف
الشيخ رضي الله تعالى عنه حكمته بالقدرية ولما كان القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيله
قدمه في البيات فقال اعلم ان القضاء حكم الله في الاشياء ازلا بالاحوال الجارية على اعيانها
الى الابد وانما قال في الاشياء مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار هذا الحكم فيها
استقرار المظروف في الظرف فلا يتغير اصلا والاشياء اعم من ان يكون محكوما عليها او

لها والحكم واقع بعضها على بعض فهو فيما بينها وحكم الله في الاشياء واقع على حد علمه بها
في انفسها وفيما معتبرة مع احوالها هذا اذا اردت بالاشياء الذوات المحكوم عليها واما
اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصوراتها وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيما بينها و
علم الله في الاشياء واقع على ما اعطته اي اقتضته المعلومات اي تلك الاشياء من
حيث معلوميتها مما هي عليه بيان لما اعطته اي من احوال هي اي المعلومات عليها في
نفسها عند الثبوت في العلم فعلمه تعالى بالاشياء تابع لما تقتضيه اعيانها من احوالها باستعداداتها
وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الاشياء في عينها وفي بعض النسخ توقيت ما هي عليه
الاشياء وهو الموافق للنسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله تعالى عنه مع اصلها وضمير
هي مبهم يفسره الاشياء يعني القدر تعيين الاوقات للاحوال والاحكام التي كانت الاشياء
عليها في انفسها حالة الثبوت في العلم باظهار كل واحد واحد من تلك الاحوال والاحكام
في العين في وقته المخصوص به في العلم قيل تخصيص الوقت بالتعيين بناء على ان الزمان اصل سائر
الاحوال والاحكام المتشخصة لتعينها تعيينها ويحتمل ان يراد بالتوقيت التعيين مطلقا من غير نظر بل
لما في العين على ما في العلم ولا لما في العلم على ما في العين فلا حاجة الى زيادة النقصان فما حكم
القضاء على الاشياء الا بها اي بتلك الاشياء وبما هي عليه في حد انفسها وهذا اي حكم القضاء
على الاشياء بما هي عليه هو عين سر القدر اي عين حقيقة مستورة عن اعين المحجوبين يترتب
عليها القدر ويظهر لمن كان له قلب يتقلب في العلوم والمعارف بطريق الذوق والوجدان او
القى السمع اي من له قلب وهو شهيد حاضر القلب متهيئ لما يرد على سمعه منه قابل لفهمه
فلله الحجة البالغة غاية لتبيين المقاصد على خلقه في اعطائهم ما يشقيهم من الكفر و
العصيان لا للخلق عليه اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان استعداداتهم فما قدر عليهم
ما قدر بمجرد ارادته من غير اقتضاء قابلياتهم واستعداداتهم ذلك فان قلت الاعيان
مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى فللخلق الحجة البالغة قلنا هي مجعولة له تعالى بمعنى انها

فائضة منه بتجلياته الذاتية بصور شؤونه المستجنة في غيب هويته ذاته بلا تخلل ارادة واختيار
بل بالايجاب المحض فليس لاحد ان يقول يا رب لم جعلتني كذلك فان قلت فعلى ذلك ما المثوبات
والعقوبات من مقتضيات اعمالنا قلنا كما ان اعمالنا من مقتضيات اعياننا كذلك المثوبات والعقوبات
من مقتضيات اعمالنا فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة غاية ما في الباب ان الحق سبحانه جواد
مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد الوجودي يجود به عليه سواء كان من جنس المثوبات والعقوبات
فالحاكم بالتحقيق تابع لعين المسئلة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها المسئلة مصدر بمعنى اسم الفاعل اي تابع
لعين الحقيقة السائلة التي يحكم ذلك الحاكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم
بلسان استعداده على الحاكم ان يحكم عليه بذلك اي بما هو فيه فكل حاكم محكوم عليه بما
حكم به من الاحكام وكذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لها في حكمه
كان الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسئلة فان القدر
ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشيء اذا كان جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف وكثر
فيه الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن الانبياء عليهم السلام ان النبي اذا اطلع عليه
لا يقدر على الدعوة واجراء احكام التشريعة على الامة بل يعذر كلا منهم فيما هو عليه لاعطاء
عينه ذلك واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء و
عارفون على مراتب ما هي عليه ضمير مبهم يفسره اممهم اي على مراتب ما عليه اممهم من
الاستعدادات والقابليات فما عندهم اي عند كل رسول منهم من العلم الذي ارسلوا به
اي ارسل كل واحد منهم بحصة منه الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زائد و
لا ناقص لانه انما ارسل ليعطي كل واحد من امته ما ساله بلسان الاستعداد من غير
زيادة ولا نقصان ليطابق عطاؤه السوال والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض في الفضيلة
فيتفاضل الرسل في علم الارسال اي في علم تقتضيه ارساله الى اممهم بتفاضل اممها و
ما يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في علوم الرسالة

لدلالة الرسل علیه کما هو ایضا فیما یرجع الی ذواتهم علیهم السلام من حیث انهم انبیاء من العلوم والاحکام متفاضلون بحسب استعداداتهم وما یدل علی ذلک هو قوله تعالی ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض وقال الله تعالی فی حق الخلق مطلقا والله فضل بعضکم علی بعض فی الرزق والرزق منه ما هو روحانی کالعلوم وحسی کالاغذیة وما ینزله ای الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو ای القدر المعلوم الاستحقاق الذی یطلبه ای یقتضیه الخلق ای العین الثابتة التی اعطاها الله خلقها فالخلق بمعنی المخلوق فان الله اعطی کل شئ خلقه فینزل علیه بقدر ای بقدر استحقاقه ما یشاء ای ما یرید من الارزاق و ما یشاء الا ما علم انه استحقه فحکم به وذلک الحکم هو القضاء وما علم استحقاقه کما قلنا الا بما اعطاه المعلوم من نفسه فالتوقیت الذی هو القدر فی الاصل للمعلوم والقضاء والعلم والارادة والمشیئة تبع القدر والقدر تبع المقدار والمعلوم فسر القدر ای العلم به من اجل العلوم وما یفهمه الله سبحانه الا المراختص بالمعرفة التامة فالعلم به یعطی الراحة الکلیة للعالم به ویعطی العذاب الالیم للعالم به ایضا فهو یعطی النقیضین اعلم ان العلم بسر القدر علی نوعین احدهما علی سبیل الاجمال والکلیة بان یعلم ان الاحوال الجاریة علی الموجودات انما هی من مقتضیات اعیانهم الثابتة والحق سبحانه ما یحکم علیهم فی القضاء السابق الا بمقتضی ذواتهم ومقتضی الذات لا یمکن ان یتخلف عنها والراحة الکلیة فی هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض علی الخلق فی ارتکابهم اسباب الشقاوة دنیا واخرة واجتنابهم عن اسباب السعادة کذلک وعلی الحق تعالی بانه لما لا یساعدهم علی ما یسعدهم ولم لا ینجیهم عما یشقیهم وعن المبالغة فی نهیهم عن المنکرات وزجرهم عن المحظورات وفی امرهم بالمرضیات وحثهم علی المامورات والعذاب الالیم فیه ان یشاهد علی نفسه او علی غیره انواعا من الاسقام والالام والمصائب والمتاعب فی الدنیا ووجوها من موجبات العذاب والعقاب والنکال والوبال فی الاخرة ولا یعلم انه هل من مقتضیات اعیانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا فیتحزن ویتالم علی ذلک

شفقة على نفسه وغيره والنوع الثاني من العلم بسر القدر ان يكاشف العارف بما يقتضيه عينه او عين غيره من الاحوال والاحكام على سبيل التفصيل فالراحة الكلية فيه سكون العارف عن طلب ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنه اذا كان مكاشفا بعينه وسكونه من حيث غيره الذي له شفقته بالنسبة اليه على ما ليس من مقتضيات عينه اذا كان مكاشفا بعين غيره والامن من زوال ما حصل في الصورتين والعذاب الاليم تالمه حيث يدرك ان قصوره او قصور غيره في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء العين و ياسه عن تداركه فهو اي سر القدر من حيث العلم به يعطي النقيضين كما هو مقتضى الهوية المطلقة وهما الراحة الكلية والعذاب الاليم وبه اي بسر القدر يعني الاعيان الثابتة وصف الحق نفسه بالغضب والرضى فانه اذا تجلى الحق سبحانه فيها واظهر اثار القهر و الجلال فهو الغضب واذا تجلى عليها واظهر اثار اللطف والجمال فهو الرضى وبه تقابلت الاسماء الالهية فالاسماء المتعلقة بالرضى جمالية وبالغضب جلالية فحقيقته تحكم في الموجود المطلق باثبات الغضب والرضى له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية والجلالية وفي الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عند ربه او مغضوبا عليه الى غير ذلك لا يمكن ان يكون شئ اتم منها حيطة ولا اقوى تاثيرا ولا اعظم قدرا لعموم حكمها المتعدي وغير المتعدي فقوله المتعدي يحتمل ان يكون مجرورا صفة لحكمها اي لعموم حكمها المنقسم الى قسمين اي المتعدي وغير المتعدي فالمتعدي ما يتجاوز من مظهرها الى الموجود المطلق والمقيد المغاير لمظهرها وغير المتعدي ما يختص بمظهرها وح يكون مفعول العموم محذوفا اي كل الموجودات وان يكون مفعولا للعموم اي لعموم حكمها الحكم المتعدي وغير المتعدي والمعنى على قياس ما عرفت ولما كانت الانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين لا تاخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهي الذي هو الاخبار عن الحق سبحانه بواسطة او بغير واسطة فقلوبهم ساذجة

من النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من حیث نظره الفکری دون ذوقه الذاتی عن
ادراک الامور علی ما هی علیه هذا طریق الفکر والاستدلال والاخبار ایضا وان کان وحیا
من قبل الله تعالی یقصر عن درک ما لا ینال الا بالذوق لتباین مدرکیهما اذ مدرک احدهما
السمع ومدرک الآخر الذوق فلم یبق العلم الکامل الا فی التجلی الالهی وکشف ما یکشف ای
یکشفه الحق عن اعین البصائر والابصار من الاغطیة فما فی ما یکشف موصولة ومن
الاغطیة بیان له ولا یتم المعنی الا بتقدیر مضاف کما ذکرنا اعنی کشف ما یکشف فیدرک
الامور قدیمها وحدیثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها علی ما هی علیه
فی حقائقها واعیانها ولما کان مطلب العزیر ای طلبه معرفة القدر علی الطریقة الخاصة
النبویة بمعنی الاخبار بطریق الوحی لذلک وقع العتب علیه کما ورد فی الخبر لئن لم تنته
لامحون اسمک من دیوان النبوة فان طریق حصولها الکشف عن اعین البصائر و
الابصار لا الطریقة الخاصة النبویة التی هی الاخبار عن الله سبحانه فلو طلب الکشف
الذی ذکرناه ربما کان لا یقع علیه عتب فی ذلک والدلیل علی سذاجة قلبه من النظر
العقلی قوله فی بعض الوجوه انی یحیی هذه الله بعد موتها وانما قال فی بعض الوجوه فان
للمفسرین فیه وجوها احدها ان القائل بهذا القول عزیر علیه السلام وفی الوجوه الاخر
غیره والاحسن ان یقال ان المراد ببعض الوجوه ما ذهب الیه الظاهریون من ان سؤاله
هذا انما هو علی سبیل الاستعجاب والاستغراب فان النظر العقلی مما یرفع الاستغراب عن
احیاء الموتی بعد موتها لکنه علیه السلام لم یلتفت الیه لانه لیس من الطریقة الخاصة
النبویة والوجه الآخر ما اشار الیه بقوله واما عندنا ای واما فی بعض الوجوه الذی عندنا
معشر اهل الکشف فصورته علیه السلام فی قوله هذا کصورة ابراهیم علیه السلام فی
قوله رب ارنی کیف تحیی الموتی ای لیس قوله هذا کقول ابراهیم علیه السلام بمعنی الاستغراب
والاستعجاب فان المتحقق بمقام النبوة والولایة لا یستبعد من الله القادر الموجد المحیی

الميت المعيد ان يحيى الاموات ويعيدهم مرة اخرى بل طلب عليه السلام ان يريه الحق كيفية احياء الموتى ليكون فى ذلك صاحب الشهود لا صاحب نظر واستدلال ولا اهل خبر واستخبار ويقتضى ذلك اى السوال على هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول وذلك الفعل هو الفعل الذى اظهره الحق سبحانه فيه ببعثه منطويا هذا الفعل من حيث الدلالة عليه فى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف نبت الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية اى كيفية احياء الموتى فسال عطف على اراه اى فسال الموت بلسان الحال بعد ما سال عن كيفية احياء الموتى بلسان القول واجيب بالفعل عن القدر الذى هو مبدا هذه الافعال العجيبة المعلومة له حين بعثه ونشر عظام حماره وكساها لحما بان كوشف بالاعيان الثابتة وكيفية افتتاح وجود المقدورات عنها وادركها ادراك ذوق ووجدان فالمسئول بهذا السوال مجموع امرين ولا يدرك هذا المجموع الا بالكشف للاشياء فى حال ثبوتها فى عدمها وافتتاح الوجود عنها فما اعطى عزير عليه السلام ذلك المجموع فان ذلك من خصائص الاطلاع الالهى كما يظهر وجهه فيما بعد فمن المحال ان يعلمه الا هو فانها اى الاشياء فى حال ثبوتها فى عدمها المفاتح الاول بالنسبة الى الموجودات العينية فان المفاتح الاول مطلقا انما هى الشئون الذاتية التى يكون للاعيان فى حال ثبوتها فى العدم صورها اعنى مفاتح الغيب التى لا يعلمها من حيث انها مفاتح علم ذوق ووجدان الا هو وقد يطلع الله تعالى من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك المذكور بان يكاشف ببعض الاعيان الثابتة فى العلم وجريان احواله عليه تفصيلا ولكن لا يدرك كيفية افتتاح الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا ولما كان السوال الثانى ناشئا عن السوال الاول لازما له كانت الاية الدالة على الاول بالمطابقة كالدال على الثانى بالالتزام فالعتب الواقع عليه انما هو باعتبار المعنى الثانى كما صرح به فيما بعد ولما اشار انفا الى ان الاطلاع على الاشياء حين ثبوتها فى العلم وافتتاح الوجود عنها من خصائص الاطلاع الالهى اراد ان

يوضحه غاية الايضاح فقال واعلم انه اى الشان ولا الاشياء حال ثبوتها فى العدم لا تسمى مفاتيح
بالحقيقة الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء او قل ان شئت حال
تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله فى ذلك
التكوين وتعلق القدرة فلا يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود
المطلق الذى لا يتقيد ولا شك ان مبدا التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان مبدا التاثر
والانفعال هو التقييد فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا انه طلب هذا
الاطلاع اى شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فطلب ان تكون له قدرة تتعلق بالمقدور
ليشهد هذا التعلق ذوقا لان ذوق تعلق القدرة مايكون الا للقادر بالذات وما يقتضيه
ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات الوجدانية
لا تدرك الا بالاذواق واما ما روينا مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان
النبوة اى ارفع عنك يعنى جواب ما اى ارفع عنك طريق الخبر والانباء الذى هو
طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذى
به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الامر الذى طلبت
فما لم تره وفى بعض النسخ فلما لم تره فى ذلك التجلى الذى اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك
الاستعداد الذى تطلبه اى تطلب ذلك الاستعداد الامر الذى طلبته وان ذلك الامر الذى طلبته
من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى كل شئ خلقه اى استعداده الذى
يخلق فى الشهادة بحسبه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو اى هذا الاستعداد
خلقك ولو كان خلقك لاعطاك الحق الذى اخبر انه اعطى كل شئ خلقه فتكون انت الذى تنتهى
عن مثل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى وهذا الذى ذكرنا فى معنى محو اسمه
عن ديوان النبوة عناية من الله بعزير وعدلا عتب ووعيد علم ذلك من علمه وجهل ذلك من
جهله واعلم ان المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبة من اجزاء مخصوصة بعد افتراقها

تلك الاجزاء وجمعها على هيئتها الاولى واعادها لاتصال روحها بها اتصال مدبر متقوم
لتلك الصورة وممكن اياها من التصرف الخصيص بتلك الصورة وروحها ومن هذا
القبيل كان اعادة حمار عزير عليه السلام والثاني حراسة الصورة المركبة من انفكاك اجزائها
مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها المستلزمة لاقبال الروح على
تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكمالها يكسب الصورة زمان تدبيره لها صفة
البقاء الذي يقتضيه ذاته وايضا لم يعرض عنها بحيث يوجب انفكاك اجزائها لضعفه وعجزه
عن الجمع بين الطرفين الدنيا والاخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان
فلم يعرض عن هذا العالم بكل وجه فتمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى امد
بقوة وامر يكسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال الروح عليه بالتدبير
ومن هذا النوع كانت اعادة عزير عليه السلام واعلم ان الولاية التي هي عبارة عن الفناء
في الحق سبحانه والبقاء به هي الفلك اي المعنى الكلي المحيط بكل ولي ونبي ورسول العام لكل
نبي من النشاتين الدنيوية والاخروية الشامل لجميع احيانهما ولهذا اي لاحاطتها و
عمومها لم تنقطع في هذه النشأة هذه اصلا بان تكون هذه النشأة باقية وهي منقطعة
فان عند انقطاعها عن هذه النشأة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اي للولاية الانباء العام
الذي يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولي هو الذي فني في الحق سبحانه وعند هذا الفناء
يطلع على المعارف والحقايق فينبئ عنها عند بقائه بالله واما نبوة التشريع التي هي خصوص
مرتبة في الانباء العام والرسالة التي هي خصوص مرتبة في النبوة فمنقطعة اي كل واحد
منهما منقطعة في هذه النشأة لا تستوعب جميع احيانها فلا يبعث رسول ولا نبي
آخر ولا يتعدى الى النشأة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها الانبياء المشرعون وكل واحد
من النبوة والرسالة في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت كما قال صلى الله
عليه وسلم لا نبي بعدي فلا نبي بعده مشرعا اي اتيا بالاحكام الشرعية من غير تابعة لنبي

آخر قبله كموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام او مشرعا له اى متبعا لما شرعه النبى المتقدم كانبياء بنى اسرائيل اذ كلهم كانوا داعين الى شريعة موسى عليه السلام ولا رسول وهو اى الرسول هو المشرع اى الآتى بشريعة من غير تبعية لنبى آخر وهذا الحديث المنبئ عن انقطاع النبوة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم قصم ظهور اولياء الله الظاهرين فى هذه الامة لانه اى ذلك الحديث يتضمن ويستدعى انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة التى لا يشوبها ربوبية فانه لا يكون هذا الذوق الا فى مقام النبوة فبانقطاعها ينقطع فلا ينطلق عليه اى على الولى اسمها اى اسم العبودية الخاص بها الغير المنطلق على الله سبحانه وذلك يوجب قصم ظهره فان العبد المترقى فى درجات الولاية يريد ان يذوق العبودية الكاملة وان لا يشارك سيده وهو الله سبحانه فى هذا المقام فى اسم فيكون عبدا مخلصا والله لم يسم فى مرتبة الجمع بنبى ولا رسول ويسمى بالولى واتصف بهذا الاسم فيشارك العبد فيه فلا يكون من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل على تسمية سبحانه بهذا الاسم بقوله فقال الله تعالى الله ولى الذين امنوا وقال الله تعالى ايضا هو الولى الحميد فهو لله سبحانه بالاصالة كسائر الاسماء ولعبيده تحققا وتخلقا وتعلقا وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة فهو مشترك بين الحق سبحانه وبين عبيده فلم يبق للعبد اسم يختص به العبد بحسب مرتبة الكمالية بحيث يطلق عليه دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فانهما اذا انقطعتا لم يتسم العبد بالنبى والرسول فلا يكون له اسم خاص به ولما ذكر رضى الله عنه ان النبوة التشريعية قد انقطعت بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اراد ان ينبه ان المنقطعة ما يكون بغير اجتهاد وما يكون بالاجتهاد بين وم بد وام هذه النشاة وان انقطعت فى النشاة الاخروية فقال الا ان الله سبحانه لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التى هى الانباء عن المعارف والاحكام الالهية ولا تشريع فيها من غير اجتهاد وابقى لهم اى لعباده التشريع الواقع فى ضمن الاجتهاد فى ثبوت الاحكام وابقى لهم الوراثة فى التشريع فقال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة

الانبياء وما ثم ميراث فی ذلك التشريع الا فيما اجتهد وا فيه من الاحکام فشرعوه ای الا
فی احکام اجتهدوا فيها واستنبطوها من ماخذها من الکتاب والسنة فشرعوها بطريق
الاجتهاد فاذا رايت النبی يتکلم بکلام خارج عن التشريع کقوله عليه السلام لو دليتم بحبل
لهبط علی الله وکحديث قرب النوافل وقرب الفرائض وغير ذلك مما يتعلق بکشف الحقائق
الالهية والاسرار الربانية فمن حيث هو ولی وعارف ای فذلك النبی من حيث هو ولی و
عارف بالله معرفة ذوق وشهود يتکلم به لا من حيث هو نبی ومرسل فالولاية جهة حقانية
والنبوة جهة خلقية ولهذا ای لاجل کون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه
ای مقام النبی من حيث هو عالم بالله عارف به ومن حيث هو ولی اتم واکمل من مقامه
من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك
عنه انه قال الولاية اعلی من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذکرناه من ان مقامه من حيث
ولايته اعلی من مقامه من حيث نبوته لا ان الولی التابع اعلی من النبی فان النبی جامع لجهتی الولاية
والنبوة والولاية فيه اتم واکمل والولی فايت لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبی
فکيف يکون اعلی من النبی او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولی فوق النبی والرسول
فانه يعنی بذلك القول تفوق الولی علی النبی فی شخص واحد جامع لجهتی النبوة والولاية
وهو ای ما يعنيه ذلك القائل ان الرسول من حيث انه ولی اتم منه من حيث هو نبی
ورسول لا ان الولی التابع له ای للرسول اعلی منه ای من الرسول فان التابع لا يدرك
المتبوع ولا يصل الی مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما قيد بذلك اشارة الی ما سبق
من ان الرسل مع انهم متبوعون ياخذون من مشکوة خاتم الاولياء وانما قلنا ان التابع لا
يدرك المتبوع اذ لو ادرکه ووصل الی مرتبته لم يکن تابعا له من هذه الحيثية فان مرتبة
المتبوع الاخذ من غير تبعية نبی ولا رسول فافهم فان قلت الولاية جهة حقانية والنبوة
جهة خلقية فهی اتم واعلی من النبوة مطلقا سواء تحققت فی الولی والنبی ولا يلزم من ذلك

تفضيل الولي على النبي فلا حاجة الى التقييد بكونهما في شخص واحد قلت نعم لكن الشيخ
رضي الله عنه انما قيد بذلك مبالغة في الادب ودفعا لان يتوهم الجهال من كلامه تفضيل
الولي على النبي فرجع الرسول والنبي المشرع اي رجوعهما في تشريع الاحكام وتبليغها الى
طوائف الانام الى جهة الولاية والعلم فانهما لما لم يأخذا الاحكام من الله سبحانه بجهة الولاية
لم يتمكنا من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية تفسيري فان
حقيقة الولاية هي العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا وتعريفها بالفناء في الله والبقاء به
تعريف بما لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق الا به الا ترى ان الله سبحانه حيث اراد تكميل
جهة رسالة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قد امره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فلو لم
يكن العلم مما ترجع اليه النبوة وتزداد بزيادته لما امره سبحانه بطلب زيادته حيث
اراد تكميل جهة رسالته فقال امر الله صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما بزيادة تجلياتك
الذاتية والاسمائية والافعالية والآثارية التي هي جهة ولايتي لتقوى به جهة رسالتي ونبوتي
وذلك المذكور من انقطاع النبوة واختتامها على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع
الولاية دنيا وآخرة من اجل انك تعلم ان الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة
او نهي لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها اي محل تلك الاعمال المخصوصة هذه الدار المنقطعة فهي اي تلك
الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار فاذا انبعث نبي يأتي بشرع يكفي الى زمان انقطاع
تلك الاعمال ينبغي ان ينقطع النبوة به وتختم عليه ولا يكون بعده نبي والولاية ليست
كذلك اي منقطعة اذ لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من حيث هي هي اي مطلقا لا من
حيث خصوصية معينة اذ انقطاعها من جهة مخصوصة لا محذور فيه كما انه حيث

انقطعت الرسالة انقطعت من حيث هي واذا انقطعت الولاية من حيث هي هي
لم يبق لها اسم والتالي باطل اذ الولي اسم باق لله ابدا كما قال ان الله هو الولي الحميد
فهو اي الاسم الولي لله سبحانه بالاصالة ولعبيده بالتبعية تخلقا باسماء الله بالنظر الى

بعض العبيد وتحققا بها بالنظر الى بعض اخر وتعلقا بالنسبة الى بعض اخر فالولاية حقيقة
واحدة في الواجب والممكن لكن حصوله في الواجب تعالى بالاصالة وفي الممكن على سبيل
التخلق او التحقق والتعلق فلا يرد ما قيل هذا الكلام انما يتم لو كانت حقيقة الولاية في
الواجب تعالى وفي الممكن حقيقة واحدة بالذات مختلفة بالاضافة وذلك ممنوع واذا
عرفت ان النبوة منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم تنته عن السوال عن
ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه باعتبار الجزاء الذي هو لامحون فياتيك
الامر على الكشف بالتجلي الذي تقوى به جهة الولاية وتفنى جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه
عليه السلام بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ويزول عنك بذلك
التجلي اسم النبي والرسول وتبقى له اسم للنبي الذي هو انت ولايته او تبقى لله ولايته كما قال
والولي اسم باق لله او تبقى لعزير ولايته على ان يكون الاتيان بضمير المخاطب على سبيل الحكاية
عن الله تعالى وبعد تمامها يقول الشيخ وتبقى له اي للعزير ولايته اعلم انه لما كان للنبي جهتان
جهة ولاية ولها شرف حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال فعند كشف سر القدر بالتجلي تقوى
مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل في التاله فالاخبار
بمحو النبوة وازالتها باعتبار ان فيه فوات فضيلة وكمال وعيد وباعتبار ان فيه شرف حال
وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى انه وعد كما اشار الشيخ رضي الله
تعالى عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة الحال اي حال عزير عليه السلام وهي مروره على
القرية الخاوية وسواله الظاهر في الاستغراب والاستعجاب عن كيفية احيائها على ان هذا
الخطاب يعني الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوة ان لم ينته عن السوال جرى مجرى الوعيد علم
من اقترنت عنده هذه الحالة اي حالة المرور والسوال الظاهر في الاستغراب مع الخطاب
انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص
رتبة محتوية على بعض ما تحتوي عليه الولاية من المراتب الكمالية ولا يوجد في الرتب الاخرى

فیعلم من الوعید بانقطاع النبوة انه ای النبی اعلی رتبة من الولی الذی لا نبوة تشریع عنده ولا رسالة ومن اقترنت عنده حالة اخری تقتضیها ایضا مرتبة النبوة وهی ان النبی لکونه ولیا واصلا عارفا بالحقایق الالهیة مشاهدا لظهور الحق فی جمیع مراتبه لا یمکن ان یستغرب شیئا من مقدوراته ولا ان یسال عما لا یمکن حصوله یثبت عنده ان هذا وهذا حال اشرف لا وعید وان سواله علیه السلام عن القدر مقبول مجاب اذ النبی هو الولی الخاص المکاشف بما فی استعداده فلا یسال ما لیس فی استعداده ویعرف بقرینة الحال ان النبی من حیث له فی الولایة هذا الاختصاص محال ان یقدم علی ما یعلم ان الله یکرهه منه من الاستغراب والاستعجاب او یقدم علی ما یعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع علی کیفیة تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهی عنده فی قوله لامحون اسمک من دیوان النبوة مخرج الوعد لا الوعید وصار هذا الخطاب خبرا یدل علی علو مرتبة باقیة بعد محو النبوة فی هذه الدار وهی المرتبة الباقیة علی الانبیاء والرسل فی الدار الاخرة التی لیست بمحل الشرع یکون علیه ای علی ذلک الشرع احد من خلق الله فی جنة ولا نار بعد الدخول فیهما وانما قیدناه بالدخول فی الدارین الجنة والنار لما شرع یوم القیمة لاصحاب الفترات الذین لم یبعث فیهم نبی مشرع واندرست شرایع من قبلهم والاطفال الصغار الذین ماتوا قبل اوان التکلیف والمجانین الذین لم یکن لهم صلاحیة التکلیف فیحشر هؤلاء المذکورون فی صعید واحد من الساهرة لاقامة العدل ولاجل المواخذة بالجریمة ولاجل الثواب العملی ای الثواب المترتب علی العمل کدرجات الجنة لا الحاصل من محض الوهب فی حق اصحاب الجنة فاذا حشروا فی صعید واحد بمعزل عن الناس بعث فیهم نبی من افضلهم وتمثل لهم نار بل نور فی صورة نار یاتی بها هذا النبی المبعوث فی ذلک الیوم فیقول لهم انا رسول الله الیکم فیقع عندهم ای عند بعضهم التصدیق به ویقع التکذیب عند بعضهم ویقول لهم اقتحموا ای ادخلوا هذه النار بانفسکم

من غير ان يدخلكم غير كم جبرا فمن اطاعنى فيما امرته به من الاقتحام فقد نجا من النار و دخل الجنة ومن عصانى وخالف امرى هلك و كان من اهل النار فمن امتثل امره منهم و رمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العلى و وجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف لما امره النبى ليقوم العدل من الله تعالى فى عباده وكذلك يدل على اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فهذا اى الدعاء الى السجود تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع السجود ومنهم من لا يستطيع السجود وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اى السجود كما لم يستطع فى الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابى جهل وغيره فهذا الذى ذكرنا من الصورتين قدر ما يبقى من الشرع فى الاخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله اجمعين

فص

بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النباء بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضى الله تعالى عنه حكمته اليه لانه انبأ عن نبوته فى المهد بقوله واتانى الكتاب وجعلنى نبيا وفى بطن امه بقوله لا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا اى سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها وبدون الهمزة من نبا ينبو بمعنى ارتفع لارتفاعه الى السماء قال تعالى بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسى عليه السلام جهة جسمانية وجهة روحانية واحدية جامعة للجهتين فاذا انظر الى الجهة الجسمانية يظن انه تكون عن ماء مريم واذا انظر الى الجهة الروحانية واثارها من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه عن نفخ جبريل واذا انظر الى احدية جمعهما يقال انه متكون منهما فلذا قال الشيخ رضى الله تعالى عنه على سبيل منع الخلو وهو المحتمل انفراد كل من الامرين واجتماعهما فى تكوينه شعر عن ماء مريم او عن نفخ جبرين وهو لغة فى جبريل وهذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا كما هو الظاهر او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة فى صورة البشر الموجود من طين حال

من حيين اى عن ماء مريم او عن نفخ جبريل حال كونه متمثلا فى صورة بشرية كما قال
الله تعالى فتمثل لها بشرا سويا تكون الروح اى الحقيقة المعنوية العيسوية بصورة الشخصية
الخارجية فى ذات مطهرة عن الطبيعة اى عن غلبة احكام الطبيعة السفلية العنصرية التى
يدعوها الله سبحانه ويسميها فى كتابه العزيز بسجين ماخوذ من السجن لان كل من هو فى عالم الطبيعة
مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفى بعض النسخ تدعوها
بتاء الخطاب او التانيث اى الطبيعة التى تدعوها انت بسجين او الطبيعة التى تدعو اهل تلك
الذات المطهرة الى سجين فتكون الباء بمعنى الى لاجل ذلك اى لاجل تكونه من نفخ جبريل
لان للارواح صفة البقاء او لاجل تكونه فى ذات مطهرة لان طهارة المحل توجب طهارة
المحمول والطهارة تستدعى طول البقاء قد طالت اقامته اى اقامة
الروح الذى هو عيسى عليه السلام فيها اى فى صورة البشر فزاد طول اقامته على الف من
السنين بتعيين اى بتعيين الحق تلك المدة لما يقتضى استعداده اياها وفى رواية الى حين
اى زيادة ممتدة الى حين عين الحق سبحانه بمقتضى استعداده وانما حكم بزيادة طول اقامته
على الف لان مولد عيسى عليه السلام كان قبل مولد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بخمسمائة
وخمس وخمسين سنة وقد بقى بعد وسينزل ويدعو الناس الى دين نبينا صلى الله تعالى عليه
وسلم روح اى هو روح ملقى من الله احدية جمع الاسماء وكلمة ملقاة منه بواسطة
جبريل الى مريم ليكون مظهر لهذا الاسم الجامع لا من غيره يعنى لا من غير ذلك الاسم الجامع
من الاسماء التالية له ولا من الوسائط الكونية فهو ملقى منه بلا واسطة فلذا اى لكونه ملقى
من هذا الاسم الجامع ومظهر اله ظهر منه اثار الاسماء المتكثرة كما انه احى الموات فان احياء الموات
انما يترتب على اسماء كثيرة من اسمائه سبحانه كالحى العليم المريد القادر المحيى وكما انشاء
الطير يعنى الخفاش من طين فان انشاء الله الطير كذلك يترتب على ما سبق من الاسماء
وعلى الخالق والمصور ايضا. وانما احيى الموات وانشاء الطير حتى يصح اى يثبت ويظهر له

من ربه الذي هو هذا الاسم الجامع نسب بالفتحتين اي نسبه بالمظهرية به اي بذلك النسب
يؤثر في العالم المرتبي الذي هو الانسان باحياء الاموات منه وفي الدون اي في الشئ الذي هو دون
الانسان بالرتبة كالطير بانشاء نوع منه اوفي العلويات والسفليات الله طهره جسما من
ادناس الطبيعة ونزهه روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره مثلا لـه
مماثلا متشابها لنفسه بتكوين اي بجامع التكوين فكما انه سبحانه يكون الاشياء كذلك هو
يكون وقيل معناه صيره مثلا لآدم بتكوينه من غير اب ثم اعلم ان من خصائص الارواح المجردة
التي من صفاتها الذاتية الحيوة ومن شانها التمثل بالصور المثالية انها لا تطأ شيئا لا يتعلق
بشئ في مقام تجردها الا حي ذلك الشئ المتعلق به بحسب استعداده للحيوة ولا تطأ شيئا و
لا يمس في حال تمثلها الا حي ذلك الشئ الموطوء عليه وسرت منها الحيوة فيه بل فيما يلابسه ذلك
الشئ الموطوء عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامري قبضة اي قبضة تراب من اثر
براق الرسول الذي هو جبريل عليه السلام متمثلا بصورة بشرية وهو اي جبريل هو الروح
حقيقة باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامري عالما بهذا
الامر فلما عرف بنور بصيرته المكتسبة في صحبة موسى عليه السلام انه اي الرسول جبريل
عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطئ عليه من التراب وانما تسري من ذلك التراب الموطوء عليه
الى ما يلابسه فقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد المهملة اي بملاء
يده على الاول وباطراف اصابعه على الثاني فنبذها اي طرح السامري هذه القبضة من
التراب في صورة العجل المتخذة من حلي القوم فخار العجل لسراية الحيوة فيه وانما سمي
الصوت الظاهر من العجل خوارا اذ العجل من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه
اي السامري العجل باعتبار مادته صورة اخرى ابلية او كبشية او شائية او انسانية
او غير ذلك لنسب على البناء للمفعول او على الفاعل اي لنسب الله تعالى او السامري بان
يكون الفعل مسندا الى السبب اليه اي الى العجل الذي اقامه صورة اخرى اسم الصوت

الذی لتلك الصورة كالرغاء بضم الراء والغين المعجمة للابل خاصة والثواج بضم الثاء المثلثة والجيم للكباش خاصة واليعار بفتح الياء المنقوطة بنقطتين من تحت والعين المهملة للشياه خاصة والصوت للانسان ولغيره ايضا والنطق له خاصة او الكلام فذلك القدر من الحيوة السارية فی الاشياء بل الروح الذی منه تلك الحيوة فی الاشياء يسمى لاهوتا لان الحيوة صفة الهية تستلزم صفات الهية اخرى كالعلم والارادة والقدرة والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح بل صفاته السارية منه فيه فان الروح ليس قائما بالمحل بل القائم به انما هو الصفات السارية من الروح اليه فالناسوت وان كان ماخوذا من الناس ليس مخصوصا به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار محليته لصفات الروح وقيامها به ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة المشهودة العيسوية وعلى الصورة المثالية الجبرئيلية اراد ان ينبه على انه على سبيل التجوز فقال فسمى الناسوت روحا كما قلنا فی عيسى وجبريل عليهما السلام بما قام به ای باسم ما قام به باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه فتسمية للمحل باسم الحال فلما تمثل الروح الامين الذی هو جبريل عليه السلام لمريم بشرا سويا ای تام الخلقة تخيلت مريم انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية ای بجمعية الهمم والقوى منها ای من مريم ليخلصها الله منه لما كانت مريم تعلم ان ذلك مما لا يجوز فی الشرائع فحصل لها عند حصول تلك الجمعية حضور تام مع الله سبحانه بحيث لا يسع غيره وفی النسخة المقروة على الشيخ رضی الله تعالى عنه فحصل من التحصيل ای جبريل لها ای لمريم حضورا تاما مع الله سبحانه وتعالى وهو ای هذا الحضور هو الروح المعنوی الذی حييت به مريم الحيوة المعنوية الحقيقية التی هی التحقق بشهود الحق سبحانه فلروح اخر غير الروح الامين دخل فی وجود عيسى عليه السلام الذی هو ايضا روح فلو نفخ جبريل فيها ای فی مريم فی ذلك الوقت ای وقت استعاذتها على هذه الحالة التی كانت عليها من تحرج صدرها وتحيرها لتخيلها انه بشر يريد مواقعتها على وجه لا يجوز فی الشرائع لخرج عيسى عليه السلام بحيث لا يطيقه احد لشكاسة خلقه ای رداءته الحال امه ای لسراية حال امه فيه لان الولد انما

يكون بحسب ما غلب على الوالدين من المعاني النفسانية والصور الجسمانية فلما قال جبرئيل لها اى لمريم انما انا رسول ربك جئت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح صدرها لما ذكرت بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين فنفخ فيها في ذلك الحين اى حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى عليه السلام منبسطا منشرح الصدر لسراية حال امه فيه فكان جبريل ناقلا كلمة الله التى هى النفس الرحمانى المتعين بالتعينات العيسوية فى مرتبة العلم فنقله جبريل الى مرتبة العين فى رحم مريم بتحصيل شرائط انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة العلمية العيسوية الجامعة بين روحه وجسده الثابتة فى العلم ويمكن ان يراد بها حقيقته الروحانية المتعين بها النفس الرحمانى فى مرتبة الارواح قبل تسوية بدنه ويكون نقله عبارة عن تحصيل شرائط انتقاله عن مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن العيسوى وعلى التقديرين جبريل عليه السلام هو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها كما ينقل الرسول كلام الله المجرد فى حد ذاته عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيكسوها بحسب استعداده لباس الصوت والحرف وينقلها كلاما الى امته على ان تكون اللام بمعنى الى او لاجل امته والذى يدل على كون جبريل ناقلا كلمة الله الى مريم هو قوله تعالى وكلمته القيها الى مريم وروح منه فسرت الشهوة فى مريم بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتدالية المتمثلة البشرية عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم بلا واسطة توهم احد ومن ماء متوهم من جبريل توهمته مريم فترتب وجود ذلك الماء على توهمها فان وجود الاشياء قد يترتب على توهمه كترتب السقوط عن الجذع على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم الذى اوله ذلك النفخ للتوهم سرايته فى وهم مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم سراية الماء

فی رطوبة النفخ لان ذلک النفخ انما وقع من جبریل حال تمثله فی صورة الجسم الحیوانی الذی هو صورة البشریة والنفخ ای الهواء المنفوخ من الجسم الحیوانی رطب لا محالة لما فیه من رکن الماء فتسری منه الرطوبة الی الهواء المنفوخ فیصیر ماء فتوهمت مریم نفخ جبریل علیه السلام علی هذه الحالة فتولدت من توهمها الماء فتکون جسم عیسی من ماء متوهم حققه وهم مریم ومن ماء محقق لا دخل لتوهمها فی تحققه ویمکن ان یراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ المحقق الذی مائیته متوهمة فتکون جسم عیسی من ماء محقق ومن هواء منفوخ توهمت فیه المائیة او یراد بالماء المتوهم ما لا یکون له تحقق فی الخارج ویکون معنی تکون جسم عیسی منه ان له مرتبة الشرطیة فمتی تتوهم مریم هذا الماء لم یتکون جسم عیسی من الماء المحقق وخرج عیسی علی صورة البشر دون الملک من اجل امر من اجل تمثل جبریل فی صورة البشر وانما تمثل فی صورة البشر حتی لا یقع التکوین فی هذا النوع الانسانی الا علی الحکم المعتاد الذی جرت به العادة غالبا وهو تولده جریه من شخصین انسانیین ولما ذکر رضی الله عنه ان عیسی علیه السلام روح من الله نفخه جبریل فی مریم وکلمته القاها الی مریم وان تکون جسمه انما هو من ماء محقق وماء متوهم اراد ان یبین ان الاحوال الجاریة علیه ایضا مناسبة لهذه الامور فقال فخرج عیسی علیه السلام بحیث کان یحیی الموتی لانه روح الٰهی ومن خصائص الروح الحیاة والاحیاء وکان فی صورة احیائه ای احیاء عیسی الموتی الاحیاء بحسب الحقیقة لله و النفخ الذی یترتب علیه الاحیاء صورة لعیسی کما کان فی صورة تکوین عیسی النفخ ای نفخ اذ کلمة فی مریم لجبریل و الکلمة المنفوخة لله فکان النفخ من عیسی بمنزلة النفخ من جبریل وکان کون الاحیاء حقیقة من الله وصورة من عیسی ککون الکلمة حقیقة من الله و صورة من جبریل فکان احیاء عیسی علیه السلام للاموات احیاء محققا اے انتساب الاحیاء الیه امرا محققا من حیث ما ظهر ای من حیث ظهور ذلک الاحیاء

عن نفخه وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اى وكان انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما هو منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقى والمؤثر فى الوجود انما هو الله سبحانه فانتسابه الى عيسى ع يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة لله صادرا عنه وفى بعض النسخ وانما كان من الله وهو اظهر فجمع عيسى عليه السلام فى الاحياء بين التحقيق والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التى خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء متوهم من ماء محقق فكما كان التحقيق والتوهم دخل فى حقيقته فكذلك لهما دخل فى الاحياء ينسب اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو ان الفاعل الحقيقى انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية فقيل فيه اى فى عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه و يحيى الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا الى ان المحيى فى الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى ع انما هو على سبيل التوهم فتنفخ فيه اى فتنفخ فيما تخلق كهيئة الطير فيكون طيرا باذن الله اى كونه ذا حيوة و طيران انما هو باذن الله ونفاذ امره فالعامل فى المجرور على هذا المعنى قوله فيكون لا قوله تنفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه اى فى المجرور قوله تنفخ فان النفخ ايضا باذن الله بجعل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس مستعدا قابلا للتصرف وبتمكينه ثانيا بالفيض المقدس فى الوجود العينى مع الهام قلبى او وحى نازل فيترتب كونه طائرا ذا حيوة وطيران على نفخ عيسى ع فيكون طيرا من قبيل الوجه المحقق ويكون ح ما خلقه عيسى كهيئة الطير طائرا من جهة نفخه وقوله من حيث صورته الجسمية اشارة الى ان النفخ لا يفيد الاحيوة الجسم المنفوخ فيه واما خصوصية كونه طائرا انما هو من اجل صورته الحسية الجسمية التى وقعت على هيئة الطير كما قال الله تعالى واذ تخلق من الطين

کهیئة الطیر ولو کان واقعا علی صورة حیوان آخر کفرس مثلا لکان فرسا وقیل معناه لا یکون من حیث الحقیقة وفیه نظر فانه اذا تعلقت الحیوة بالصورة الطیریة یکون طیرا بالحقیقة لامحالة وقیل هو بیان المناسبة بین المکون الذی هو عیسی وبین المکون الذی هو الطیر اذ لابد منها فی التکوین کما فی التولید وفیه بعد وقیل معناه فیکون طائرا محققا صادرا من عیسی من حیث صورته المحققة الحسیة الجسمیة لان الکلام من جهة التحقیق وکذلك یشتمل علی جهتی التحقیق والتوهم ابراء الاکمه والابرص المنسوب الی عیسی علیه السلام بالحقیقة فی قوله تعالی تبرئ الاکمه والابرص وجمیع ما ینسب تارة الیه ای الی عیسی علیه السلام من الافعال الخارقة للعادات وتارة الی اذن الله ای الاذن المضاف الی الاسم الله واذن الکنایة ای الاذن المضاف الی ضمیر هو کنایة عن الله فی مثل قوله باذنی کما قال الله تعالی واذ تخلق الطین کهیئة الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی وتبرئ الاکمه والابرص باذنی واذ تخرج الموتی باذنی وفی مثل قوله باذن الله کما قال الله تعالی حکایة عنه فانفخ فیه فیکون طیرا باذن الله واحیی الموتی باذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فیکون النافخ مأذونا فی النفخ ویکون ای یوجد الطائر من النافخ ای الذی ینفخ باذن الله فیترتب وجود الطائر علی نفخه الذی وقع بالاذن ویکون ترتبه علیه علی وجه التحقیق واذا تعلق المجرور بقوله فیکون کان النافخ نافخا لا عن الاذن فیکون التکوین ای التکون للطائر بالاذن فیکون العامل فی المجرور عند ذلك قوله فیکون فنسبة التکوین الی عیسی علیه السلام وترتبه علی نفخه تکون علی وجه التوهم فلولا ان فی الامر ای امر عیسی بحسب اصل خلقته توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة الکلامیة التی وقعت فی بیان معجزاته هذین الوجهین ای وجهی التحقیق والتوهم بل لها ای لتلك الصور الکلامیة هذان الوجهان وان النشأة العیسویة تعطی ذلك کما عرفت وخرج عیسی ای ظهر من

التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل اى شرع عيسى لامته ان يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا منقادا وان احدهم اذا لطم فى خده وضع الخد الاخر وادره لمن يلطمه اى لايكون يصدد الانتقام ولا يرتفع عليه اى على اللاطم ولا يطلب القصاص منه هذ اله من جهة امه اذ المرأة لها السفل فلها التواضع وانما قلنا المرأة لها السفل لانها تحت الرجل حكما اى ادون منه فى الاحكام الشرعية وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها فى قوله للذكر مثل حظ الانثيين وشهادة اثنتين منها بشهادة واحد منه وحسا وهو ظاهر وما كان فيه اى فى عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل عليه السلام حال كونه متمثلا فى صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيى الموتى حين تلبسه بصورة البشر ولو لم يات جبريل حين النفخ فى مريم فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد لكان عيسىٰ لا يحيى الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة اے تمثل تلك الصورة التى اتى فيها جبريل ويظهر فيها ولكن مع الصورة البشرية من جهة امه فتلبس عيسى بتلك الصورة انما يجب بقدر ما يمكن ان يجتمع مع الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين واحكامهما فى الولد انما هو بحسب تكونه على صورتهما الا يرى ان البغل المتولد من الفرس والحمار انما تجرى عليه احكام الفرس من حسن الجرى وشدة العدو لما فيه من الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار توجد فيه لما فيه من الصورة الحمارية ولو اتى جبريل بصورته النورية الخارجة عن طبايع العناصر والاركان اے اى المرتقية عنها لا عن الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعى نورى لا يخرج عن طبيعة النورية وان خرج من العناصر والاركان وذلك

لان جبريل عليه السلام سلطان العناصر وله ان يظهر في السموات السبع و ما تحتها من العناصر والعنصريات لاهلها باى صورة شاء من صورها بحسب الموطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهر له وان يخرج عن صورها بالترقى عنها والرجوع الى صورته الاصلية الطبيعية النورية فان صورته الاصلية غير عنصرية بل طبيعية نورية ما بين الفلك الثامن والسابع وليس له ان يخرج عن هذه الطبيعة التى هى له بالاصالة بالترقى الى ما فوقها وهذا معنى ما روى انه لا يتعدى سدرة المنتهى فان السدرة هى منتهى السابع صعودا و الثامن هبوطا لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية لا الصورية العنصرية ظهورا جامعا مع الصورة البشرية من جهة امه فتكون طبيعته نورية غير عنصرية فى صورة بشرية فكان يقال فيه اى فى عيسى ع عند احيائه الموتى انه هو اى جبريل بطبيعته النورية الغير العنصرية لا هو بصورة البشرية وتقع الحيرة فى النظر اليه هل هو جبريل او ليس هو جبريل كما وقعت الحيرة فى العاقل عند النظر الفكرى اذا راى شخصا بشريا اى على صورة البشر من نوع البشر يحيى الموتى وهو اى احياء الموتى من الخصائص الالهية التى لا تكون لغير الله بالصناعات العملية والاعمال الطلسمية فان غاية ما تكم اربابهما عليه تهيئة مادة قابلة وتركيب اركان معينة بمقادير متزنة بالميزان الذى عندهم حتى يفيض عليها نفس من المبداء او اراءة الميتة حيا صورة لا حقيقة لا احياء ما مات بعد ما كان حيا حقيقة وهو المراد باحياء الموتى فان ذلك مما لا كلام لاحد عليه اصلا احياء النطق منصوب على انه مفعول مطلق لقوله يحيى الموتى او مرفوع على انه بيان وتفسير للضمير المرفوع والمراد باحياء النطق اما الاحياء الذى يوجب نطق الجسم الميت او الذى يحصل بنطق الحى ودعائه وقوله قم باذن الله وعلى الاول

فهو اما بيان للواقع على ما روي في قصته انه احيى سام بن نوح عليه السلام فنطق وشهد بنبوته
ثم رجع الى حالته ومعنى قوله لا احياء الحيوان اي الحيوان الذي يمشي ويأكل ويبقى حيا مدة
فحاصله ان الاحياء الواقع من عيسى ذلك لا هذا واما تقييد للاحياء ليصير من الخصائص
الالهية وفيه ان احياء الجيف مطلقا سواء كانت جيف الحيوانات الناطقة او غيرها
من الخصائص الالهية فاذا ظهر على يد احد فاما هو معجزا وكرامة او استدراج اجراه
الله تعالى على يده واما احياء الحيوان بمعنى جعل المادة قابلة لفيضان الحيوة من
المبدإ فليس من الخصائص الالهية فيمكن ان يحصل بالتعملات الصناعية كالتعقيبات
وغيرها وعلى الثاني ايضا يحتمل ان يكون بيانا للواقع فان احياء سام بن نوح كان بنطقه
ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحياء بمجرد النطق والدعاء من الخصائص الالهية
لا احياء الحيوان بتهيئة المادة لفيضان الحيوة عليها والذي يخطر بالبال ان المراد باحياء النطق احياء
لا يظهر من الحي اثر من اثار الحيوة الا النطق وباحياء الحيوان ان تحصل فيه مزاج
معتدل سوي بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية كلها على الطريقة المعهودة
كالمشي والاكل والشرب والبقاء مدة طويلة وغير ذلك بقي ذلك العاقل الناظر
حايرا في انه بشر او اله اذ يرى الصورة بشرا متلبسا بالاثر الالهي الذي هو من خصائصه
وهو الاحياء ههنا فادى النظر بعضهم فيه اي في الشخص البشري المحيي للموتى الى القول
بالحلول اي حلول الله في صورته البشرية وانه اي والى القول بانه هو الله سبحانه بما احيى
به من الموتى يعني الحكم بالالهية انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته ولذلك
القول بالحلول وبانه هو الله من حيث ما حل فيه نسبوا الى الكفر والكفر مطلقا
هو الستر والمذموم منه ستر الحق بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا
لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى القول بالحلول ستروا الله الذي احيى الموتى
اي حكموا باستتاره بصورة بشرية عيسوية لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه و

لذلك كفرهم الله سبحانه فقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله لا في اجزائه انما قلنا الجمع بين الخطاء والكفر في تمام الكلام لا في اجزائه لانه اى الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم المسيح هو الله او الله هو المسيح فقط فانه ان حمل على ان هوية الحق سبحانه هي التي تعينت فظهرت بصورة المسيحية كما ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدق لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية حالة في الصورة المسيحية فهو ايضا كفر اذ ظهورها في الاشياء ظهور المطلق في المقيد لا ظهور الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير وكذلك الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه كفر ولا خطاء اصلا فالجمع بينهما انما هو في مجموع الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية واعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول فعدلوا احال كونهم متلبسين بالتضمين من الله الى بجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الاحياء اليه من الله المضمن في صورة المسيح من حيث انه احيى الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية المسيحية فانهم ميزان الله تعالى من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة المسيحية وذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم وذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث اجروه على المسيح المحمول على الله المحيي للموتى وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم بلا شك لا من حيث ما احيى به الموتى ويتبادر الى الفهم انه من حيث صورته الناسوتية محمول على الله فتخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوها للصورة وجعلوها بل الموصوف بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك عن قصد بل توهمه السامع من كلامهم

بل جعلوا الهوية الالهية ابتداءً اى فى ابتداء كلامهم حيث قالوا ان الله هو المسيح
حالة فى صورة بشرية هى ابن مريم لا ما حل فيها ففصلوا بين الصورة والحكم
اى الالهية التى هى المحكوم بها فانهم ما حكموا بها على الصورة بل على ما حل فيها
لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم اى الالهية بل عين الموصوف بها ثم انه رضى الله تعالى
عنه لما بين انهم فصلوا بين حكم الالهية والصورة المسيحية شبه هذا الفصل
بفصل جبريل بين النفخ والصورة البشرية فقال كما كان جبريل فى صورة
البشر اولاً ولا نفخ منه فى مريم ثم نفخ فيها ففصل بين الصورة البشرية والنفخ
حيث تخلف النفخ عنها ولكن كان النفخ صادرا من الصورة اخر فقد كانت الصورة
ولا نفخ منها فما هو اى النفخ من حدها الذاتى الذى لم يفصل عنها ولا لازمها الخارجى
كذلك ثم انه لما استمر من العقلاء اهل النظر فى امر عيسى عليه السلام وكان له وجوه
متعددة اختلف اراءهم فيه فوقع الخلاف بين اهل الملل فى عيسى ما هو
فمن ناظر فيه من حيث صورته الهيولانية الجسمانية الانسانية البشرية فيقول
هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثلة البشرية التى تمثل بها جبريل
حين النفخ فينسبه الى جبريل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء
الموتى الذى هو من الخصائص الالهية فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله
اى به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه من الموتى فتسميته روحاً انما هى باعتبار
ظهور الحيوة به واختصاصه بالله لان تعدية الحيوة الى ما لها تعلق به كالبدن
من الخواص الالهية وقد اختلف فى وجهة الالهية دون الاولين لغموض النظر فيها
فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين
فتارة يكون الحق فيه متوهماً اسم مفعول من حيث تصدر عنه الصفات الالهية
من الاحياء والابراء وغيرهما وتارة يكون الملك فيه متوهماً حيث تشاهد فيه

الصفات الروحانية والملكات الملكية وتارة تكون البشرية اى الحقيقة الانسانية لان الصورة الملكية فيه متوهمة حيث يظهر منه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم ههنا على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق وان اريد به ادراك المعنى الجزئي فيمكن ان يتكلف له وجه فى جميع هذه الصور فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فى اعتقاده حين مشاهدته حقا كان او باطلا فهو عند اهل الحق كلمة الله باعتبار حصوله من نفخ جبريل وهو روح الله باعتبار مبدئيته للاحياء كما قال الله تعالى فيهما وكلمته القيها الى مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار صورته البشرية كما قال تعالى انى عبد الله اتانى الكتاب وليس ذلك الخلاف والاختلاف لتعدد الوجوه فى الصورة الحسية لغيره اى لغير عيسى ع من بنى نوعه اذ ليس شخص مثل عيسى منسوبا الى جبريل بل كل شخص منسوب الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه حال كون ذلك النافخ متمثلا فى الصورة البشرية ضرورة انه ليس لاحد غير عيسى نافخ كذلك على ان يكون الجار ظرفا مستقرا او الى النافخ روحه فى صورته البشرية فانه فى غير عيسى غير مشهود وعلى هذا يكون الجار ظرفا لغوا للنفخ وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثلا فى صورة بشرية اذ ليس النافخ فى صورته مشهودا فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال الله تعالى مبشرا الى هذه التسوية فاذا سويته نفخ فيه هو بنفسه تعالى من روحه لا بواسطة جبريل فى صورة بشرية كما قال تعالى ونفخت فيه من روحى فنسب الروح فى كونه اى فى وجوده حيث قال ونفخت فيه من روحى اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اى فى انه حيث قال من روحى فنسب وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبريل متمثلا بالصورة البشرية ففى كل شخص انسانى غير عيسى التسوية مقدمة على نفخ الروح والنافخ هو الله سبحانه بلا واسطة جبريل فى صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لانتفاء الامرين فيه فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى اى

في النفخ الروحي فانه اذا اندرجت التسوية في النفخ كانا معا ومعلوم ان ذلك النفخ
كان من جبريل في صورة بشرية او يراد بالنفخ الروحي الصادر من جبريل فانه
ايضا روح وغيره اي غير عيسى كما ذكرناه آنفا من تقدم التسوية على النفخ وكون
النافخ في صورة بشرية لم يكن مثله ولما انجر كلامه رضي الله تعالى عنه الى ان حكم
على عيسى عليه السلام بانه كلمة الله اراد ان ينبه على ان هذا الحكم عام لكل موجود
لا اختصاص له بعيسى كما توهمه بعض الناظرين فقال فالموجودات كلها روحانية
كانت او مثالية او جسمانية كلمات الله التي لا تنفد اي لا تتناهى وانما سميت
كلمات الله فانها صادرة عن قوله كن وكن كلمة الله فسمي ما صدر عنها بالكلمة
تسمية للمسبب باسم السبب وربما يذكر للتسمية بها وجه آخر وهو ما
اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية هي تعينات واقعة على النفس الرحماني
كما ان الكلمات اللفظية تعينات واقعة على النفس الانساني واذا كان كلمة كن
كلمة الله فهل تنسب تلك الكلمة اليه سبحانه بحسب ما هو عليه في مقام الجمع
من التنزه عن ان يكون كلامه من مقولة الصوت والحروف فلا تعلم ماهيتها
اي ماهية كلمة كن لان في ذلك المقام لا مغايرة بين الذات والصفات فكما
لا تعلم حقيقة الذات لا تعلم ماهية الصفات ايضا او تنسب اليه حين ينزل
هو تعالى في موطن المثال او الخيال او الحس الى صورة من يقول كن فيكون قول كن
المركب من هذه الحروف حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق سبحانه اليها
وظهر فيها فحسب لا للحق الظاهر فيها الا بناء على اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف
في كلمة كن كما وقع في عيسى فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد اي الطرف
الاول فينسب مثلا كلمة كن الى الله سبحانه وبعضهم الى الطرف الآخر المقابل
فينسب كلمة كن الى العبد وبعضهم يحار في الامر اي امر كلمة كن وشانها اي

فی الامر الذی هو کلمة کن فانما صیغة امر لا یدری الی ای من الطرفین ینسبها وهذه ای نسبة کلمة کن الی الحق والعبد مسئلة لا یمکن ان تعرف کما هی علیه الا ذوقا وجدانا کابی یزید حین قتل نملة تحت قدمه وتألم من قتلها ثم نفخ فی النملة التی قتلها فحییت النملة فعلم ابو یزید عند ارادة ذلک النفخ بمن ینفخ بربه او بنفسه فنفخ فکان عیسوی المشهد والمقام مستمدا من روحانیة عیسی علیه السلام وفیه اشارة الی ان کل من یحصل له هذا المقام یکون بواسطة روحانیته فعلم ان الاحیاء لیس مختصا بعیسی وما ذکر من الاحیاء فهو احیاء صوری بحیوة کونیة عرضیة سفلیة ظلمانیة واما الاحیاء المعنوی یعنی احیاء النفوس البشریة المستهلکة فی ظلمات الجهل بالعلم فتلک الحیوة ای ثمرة ذلک الاحیاء ونتیجة تلک الحیوة الالهیة الذاتیة العلمیة النوریة التی قال الله تعالی فیها اومن کان میتا ای بموت الجهل فاحییناه بالحیوة العلمیة وجعلنا له نورا ای علما یمشی به فی الناس فکل من احیا نفسا میتة بموت الجهل بحیوة علمیة فی مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله تعالی فی ذاته وصفاته وافعاله وانما قیدناه به لان العلم بما عدا ذلک هو والجهل سواء فقد احیاه بها وکانت تلک الحیوة له نورا علمیا یمشی متلبسا به فی الناس ای بین اشکاله ای امثاله المماثلة فان الشکل لغة هو المثل وهذه المماثلة انما تکون فی الصورة فقط فانه بحسب المعنی متمیز عنهم بذلک النور فهو یمشی بینهم وهم محرومون منه مکون فی جهالاتهم ولا یبعد ان یقال معنی یمشی فی الناس ینفذ بنوره العلمی فی حقائقهم وبواطنهم فیعلم ما لا یعلمون من انفسهم ولما ذکر ان الموجودات کلها صادرة عن کلمة کن وهی اما منسوبة الیه تعالی بحسب ما هو علیه فی حد ذاته او بحسب نزوله الی صورة من یقول کن وهو الانسان الکامل اکده بقوله شعر فلولاه لتصدر عنه بعض الموجودات بواسطة کلمة کن المنسوبة الیه تعالی بحسب ما هو علیه

ولولا نا يعنى الافراد الكاملين من الانسان ليصدر عنه بواسطة كلمة كن المنسوبة
اليه تعالى بحسب نزوله اليهم البعض الآخر من الموجودات لما كان الذى كان يعنى
لما وجد ما يوجد لان الموجودات منحصرة فى هذين القسمين فانا معشر الكاملين
اعبد اى عباد مطيعون له ممتثلون امره لنا بقول كن حقا وان الله مولانا وسيدنا
فيجب علينا طاعته فيما امرنا به وانا عينه فاعلم اذا ما قلت انت لنا انسانا اى
كاملا فان عين الكامل ليس بانسان حقيقة وانما حكم بعينية الانسان الكامل لا كماله الا تيس الا من
جهة خلقيته فلا تحجب على البناء للمفعول اى لا تحجب عن شهود هذه العينية بانسان اى بالصورة الانسانية
والهيئات البشرية فقد اعطاك الله سبحانه برهانا على تلك العينية وهو ان كلمة كن منك بمنزلة
كلمة كن منه فكن حقا بافناء جهة خلقيتك فى حقيقة حقيته وكن خلقا ببقائك
فى مقام العبودية بحسب الصورة تكن جامعا بين جهتى الحقية والخلقية و
واسطة بين الحق والخلق فى تكونه بالله اى بتجلياته الذاتية والاسمائية رحمانا اى
عام الرحمة للعالمين اذ بواسطتك يحصل لهم ما يحصل من الكمالات الدينية والدنيوية و
غذ بتلك الجامعية والوساطة خلقه منه سبحانه باستفاضة الوجود والكمالات
منه وافاضتها عليهم تكن روحا اى راحة وتنفيسا لهم عن كرب العدم والنقصان
وريحانا اى يستنشقون منك روايح الحيوة العلمية والكمالات الوجودية فاعطيناه
بالفناء فيه والرجوع اليه ما يبدو من الوجود وكمالاته به اى بتجلياته فينا بحسب
حقائقنا واستعداداتها واعطانا بالبقاء بعد الفناء ما افنيناه فيه عند الفناء
فيه فصار الامر اى المعطى له مقسوما باياه وايانا اى به وبنا فتارة هو سبحانه
المعطى له وتارة نحن او صار الامر المعطى له مقسوما بما اعطيناه اياه وبما اعطاه
ايانا وانما اتى بالضمير المنصوب مع ان الظاهر المجرور لانه حكاية عن الضمير
المنصوب المتصل الذى هو مفعول للاعطاء فلما ترك الفعل صار منفصلا فاحياه

ای جعله سبحانه موصوفا بالحیوة الشریفة العلمیة المظهریة الحادثة الذی یدری و یعلم الامور بقلبی و بقلب امثالی و هو انا و امثالی فنحن ظهرنا فی ایاتنا جعلناه موصوفا بهذه الحیوة واما الحیوة العلمیة الغیر المظهریة فهی لازمة لذاته سبحانه ازلا و ابدا لامدخل لنا فی اتصافه بها و ذلک الاحیاء انما کان حین احیانا بتجلیه علینا بالحیوة العلمیة فانصبغت فینا فحدثت لنا نسبة مخصوصة لخصوص قابلیاتنا فهی ماخوذة مع تلک النسبة حادثة و اتصاف الحق بها انما هو فینا فنحن جعلناه موصوفا بها و هذا هو المراد باحیائه سبحانه فکنا علی سبیل الاستمرار ظاهرین فیه ای فی مرأة وجوده تارة اکوانا ای مکونین مبتدعین فی مرتبة الارواح و تارة اعیانا ثابتة فی مرتبة العلم و تارة ازمانا ای ذوی ازمان فی الزمانیات و لیس الحق بدایمی بدایم التجلی الشهودی فینا و ان کان دائما التجلی بالتجلی الوجودی و لکن ذلک ای التجلی الشهودی یکون احیانا بحسب الاستعدادات التی تحصل لقلوبنا قال علیه السلام لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ثم انه لما ذکر الشیخ رضی الله تعالی عنه ما استغربته العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحانی مع الصورة البشریة العیسویة بترکیب مادتها الجسمانیة منها اراد ان یزیل ذلک الاستغراب فقال و مما یدل علی ما ذکرناه فی امر النفخ الروحانی و شانه المائی مع صورة البشر العنصری من ان المنفوخ بذلک النفخ و هو الماء المتوهم ممزوجا بالماء المحقق مادة لصورة البشر العنصری العیسوی هو ان الحق سبحانه وصف نفسه بالنفس الرحمانی حیث قال علی لسان نبیه صلی الله تعالی علیه و سلم انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن و لا بد لکل موصوف بصفة ان یتبع ذلک الموصوف الصفة التی اتصف بها جمیع ما یستلزمه تلک الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس ان یتبع النفس الذی هو من صفاته جمیع ما یستلزمه النفس

وقد عرفت ان النفس فى التنفس حقا كان او خلقا ما يستلزم من اى شئ يستلزمه التنفس كما
يستلزمه التنفيس من الكرب وهو قبوله صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير لفظية
فلذلك قبل النفس الالهى صور العالم التى هى بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظية
للنفس الانسانى فهو اى النفس الالهى لها اى لصور العالم كالجوهر الهيولانى الجسمانى
للصور الجسمانية فكما ان الهيولى الجسمانية يقبل الصور الجسمانية كذلك النفس الالهى
يقبل صور العالم وليس النفس الالهى الذى يقبل صور العالم الا عين الطبيعة الكلية
العالية الفعالة للصور كلها ولكن لا مطلقا بل من وجه هو وجه باطنيتها التى هى الاحدية
الذاتية الجمعية فان للنفس الالهى ظاهرا وباطنا فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه
فعال لها ومن هذه الحيثية تسمى بالطبيعة وهذه الحقيقة هى النفس الرحمانى وكانت تسميته بالطبيعة
بناء على انه مبدء الفعل والانفعال فانه يؤثر فى التعينات باظهارها ويتاثر بها باعتبار تقيدها بها واذا كان الكل
عين الطبيعة فلا يبعد ان يكون ما نفخه جبريل فى مريم مادة للصورة البشرية العيسوية
لانه اما امر روحانى او مثالى او حسى وعلى كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا يستبعد
ان يمتزج مع ماء مريم الذى هو ايضا من صور الطبيعة ويصير المجموع مادة للصورة
العيسوية فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما هو فوق العناصر التى هى اصل المركبات
العنصرية فوقية مرتبة وما هو تحتها بحسب المكانة وان كان فوقها بحسب المكان
وما تولد عنها اى عن العناصر كاعيان السموات السبع وارواحها فانها عنصرية
كما سيجئ فهو اى ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن العناصر ايضا من صور الطبيعة
وهى اى ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبيعية الارواح العلوية التى فوق السموات
السبع وهى الملائكة التى للعرش والكرسى وما فوقها واما ارواح السموات السبع
يعنى نفوسها المنطبعة فان عقولها ونفوسها المجردة من الصور الطبيعية النورية لا
العنصرية واعيانها فهى عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما تتولد

الاجزاء اللطيفة الذى خافية عن النار فان لطف اجزاء النار هى التى تعلوها فى صورة الدخان وفى دخان النار اجزاء لطيفة وكثيفة وكذلك فى دخان العناصر فمن كثيف دخانها خلقت اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها وما تكون عن مادة كل سماء من الملائكة التى هى عمارها فهو مخلوق منها اى من مادتها كما ان ادم وبنيه الذين هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال رضى الله تعالى عنه فى الباب الثالث عشر من الفتوحات خلق فى جوف الكرسى افلاكا فلكا فى جوف فلك وخلق فى كل فلك عالما منه يعمرونه وسماهم ملائكة فهم اى الملائكة المتكونون من مادة كل سماء كلهم عنصريون ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسى ونفوسها المنطبعة والمجردة العقول المسمون بلسان الشريعة بالملاء الاعلى كلهم طبيعيون وهذا اى لكونهم طبيعيين وصفهم الله سبحانه بالاختصام اعنى يعنى الضمير المنصوب فى وصفهم الله الملاء الاعلى حيث قال الله تعالى ما كان لى من علم بالملاء الاعلى اذ يختصمون وانما كان كونهم طبيعيين مقتضيا لوصفهم بالاختصام لان الطبيعة من حيث ظاهرها قابلة للصور المتقابلة وقابلة اياها ومن حيث باطنها فعالة لها ففيها قوة الفعل والانفعال والتاثير والتاثر ولا شك ان هذه الامور فيها متقابلة وليس المراد بالاختصام الا التقابل بحيث يقتضى كل واحد منهم خلاف ما يقتضيه الاخر والتقابل الذى فى الاسماء الالهية التى هى النسب اللاحقة للذات الالهية باعتبار توجهها الى عالم الظهور انما اعطاه النفس فانه ان لم يمتد الوجود الحق من غيب الاطلاق الى مرتبة الظهور لم تتعين الاسماء ولا شك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار هذا الامتداد فلو لم تكن النفس لم تتعين الاسماء فكيف يتحقق التقابل بينها فظهر انه ما اعطى الاسماء الالهية التقابل الا النفس وكذلك لا يظهر هذا التقابل فى الخارج الا بالنفس فاذا لم يمتد الوجود على الماهيات الممكنة لم يظهر التقابل بين الاسماء بظهور اثارها المتقابلة ولما ذكر ان التقابل الذى بين

الاسماء انما اعطاه النفس لا الذات من حيث هى نوره واوضحه بقوله لا اثبت الذات البحت الخارجة عن هذا الحكم اى عن حكم النفس كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ولا شك ان فى مرتبة الغنى وهى مقام الاحدية الذاتية لا تقابل الاسماء لعدم تعينها فضلا عن تقابلها فلهذا اى لغنى الذات عن العالمين خرج العالم على صورة من اوجدهم اورد هم ضمير ذوى العلم تغليبا او بناء على ان الكل ذو العلم فى نظر اهل الكشف وليس الموجد الا النفس الالهى لان الذات البحت لها الغنى عن نسبة الايجاد وليس ايجاد النفس الالهى للاشياء الا ظهوره بصورها فليس فى الوجود بمراتبه ظاهرا وباطنا الا النفس الالهى فبما فيه اى النفس بما فيه من الحرارة طبيعية كانت او عنصرية علا وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب فى العالم الكبير للبرودة والرطوبة كذلك فيما يماثله من العالم الصغير الذى هو الانسان الا ترى ان الطبيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر فى قارورة مائة فاذا راه رسب علم ان النضج وهو استعداد اخلاط المزاج للصلاح يتصرف الطبيب فيها قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النجح اى اصابة الطلبة التى هى اصلاح المزاج وانما يرسب ما يرسب فى القارورة لرطوبته وبرودته الطبيعية فالرطوبة والبرودة كما تقتضيان الرسوب والتسفل فى العالم الصغير كذلك يقتضيانهما فى العالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانسانى اى شخص كان عجن الحق سبحانه طينته بيديه الجمالية والجلالية والفاعلية والقابلية وهما متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا مباركا فى مصدرية الرحمة واللطف فان وجود الغضب والقهر لرحمته عليهما فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان الا كونهما اثنين اعنى يدين فان الاثنينية نسبة تقتضى اختصاص كل من طرفيها بامر لا يوجد فى الاخر وذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيد يد المتقابلتين لانه لا يؤثر فى

الطبیعة الا بما یناسبها ای الطبیعة وهی متقابلة فجاء بالیدین المتقابلتین لتحصل المناسبة بین المؤثر والمؤثر فیه ولما وجد بالیدین سماه بشرا للمباشرة اللائقة بذلک الجناب المقدسه عن توهم التشبیه فان المباشرة حقیقة هی الافضاء بالبشرتین والبشرة هی ظاهر الجلد بالیدین المضافتین الیه وجعل سبحانه ذلک الایجاد بالیدین من مقتضیات عنایته بهذا النوع الانسانی فقال الله تعالی امر الملائکة اسجدوا لآدم وقال تعییرا لمن ابی عن السجود له ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی مومیا الی ان استحقاقه لسجود الملائکة انما هو لمخلوقیته بالیدین استکبرت علی من هو مثلک یعنی بالمثل عنصریا ای علی من هو عنصری مثلک فلا یکون استکبارک واقعا موقعه ام کنت من العالین عن العنصری فجری بک ان تستکبر ولست کذلک یعنی من العالین فلست حریا بالاستکبار ونعنی بالعالین من علا بذاته عن ان یکون فی نشاته النوریة عنصریا وان کان طبیعیا فما فضل الانسان غیره من الانواع العنصریة الا بکونه بشرا باشره الحق سبحانه بیدیه عند خلقه من طین فهو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر ملکا کان او غیره من غیر مباشرة بالیدین المضافتین الیه سبحانه بل بید واحدة فالانسان فی الرتبة ای رتبة الفضیلة والکمال بل فی شرف الحال ایضا فوق الملائکة الارضیة والسماویة ایضا لانهم کلهم عنصریون مخلوقون بید واحدة فلا لهم شرف حاله ولا مرتبة کماله والملائکة العالون خیر فی شرف الحال لا فی الجمعیة والکمال من هذا النوع الانسانی بالنص الالهی یعنی قوله ام کنت من العالین قال الشیخ رضی الله تعالی عنه فی فتوحاته المکیة انی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم فسالته ان الانسان افضل ام الملائکة فقال صلی الله علیه وسلم اما علمت بان الله یقول من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منهم ثم قال علیه السلام وکم ملاء

ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم ففرحت بذلك واذا كان العالم صورة النفس
الالهى فمن اراد ان يعرف النفس الالهى فليعرف العالم فانه من عرف نفسه التى هى
العالم الصغير فقد عرف ربه الذى ظهر بنفسه فيه اى فى ربه فان العالم باعتبار
ظاهر والرب مظهره وهو باعتبار مراتبه الرب للمربوب ولما كان هذا الكلام محتملا
لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية الرب فسر بقوله اى العالم ظهر فى نفس الرحمانى
وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه فى نفس الرحمن الذى نفس الله تعالى
به عن الاسماء الالهية ما تجده اى الكرب الذى تجده الاسماء من عدم ظهور اثارها
وذلك التنفيس انما يكون بظهور اثارها فامتن الله سبحانه على نفسه بسكون الفاء حين ازال
كربه وكرب اسمائه بما اوجده فى نفسه بفتح الفاء من صور اعيان الموجودات التى هى مظاهر الاسماء
واثارها فاول اثر كان للنفس وهو التنفيس عن الكرب انما كان فى ذلك الجناب اى
فى الجناب الالهى ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفيس الغموم الى اخر ما وجد وهو
الانسان فما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره ولكن لا يتناهى ذلك
التنفيس والتنفس ابدالا باد لعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا واخرة شعر فالكل
اى الحقائق كلها فى عين النفس الالهى كالضوء فى ذات الغلس وهو ظلمة اخر
الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب من الحقائق والنفس بالمجموع الممتزج من
الضوء والغلس ووجه الشبه هو ان الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن
ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا تدرك والممتزج منهما وهو الضياء يتعلق به
الادراك وكذلك النفس من غير تقييده بالحقائق لا تدرك لصرافة نوريته والحقائق
من غير تلبسها بالنفس لا تدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة محضة والمجموع
المركب منهما يتعلق به الادراك فظهر من هذا التقرير انه ليس المراد من هذا
الكلام تشبيه الحقائق بالضوء والنفس بالغلس ليرد ان تشبيه الحقائق بالغلس

وتشبیه النفس بالضوء اظهر وان امکن ان یتکلف للاول ایضا وجه والعلم بالبرهان
الکشفی بان یکون للعلوم هو البرهان ویحتمل ان یکون معناه والعلم بما ادعیناه
من ان الشکل فی عین النفس التنبیه حاصل بسبب البرهان الکشفی علیه فی سلخ
النهار ای فی اخر نهار الظهور وهو مرتبة الانسان لما ورد فی الحدیث من ان ادم انما
خلق فی اخر ساعة من یوم الجمعة ولکن العلم بذلک البرهان لیس حاصلا لکل
انسان بل لمن نعس ای عطل حواسه الجزئیة عن التوجه بمتعلقاتها المتعددة
المتکثرة المانعة عن مشاهدة الوحدة وصار احدی الهمم والهمة فی التوجه
الی الحق المطلق فیری الذی قد قلته وهو من نعس فاسم الموصول فاعل یری
ومفعوله رؤیا تدل علی النفس ای یری الناعس عن المحسوسات رؤیا تدل له
علی التنفیس عن کرب الاحتجاب بها وهذه الرؤیا انما هی مشاهدة سریان
نفس الرحمان فی الحقائق کلها وانما سماها رؤیا لانها مرئیة فی حال النعاس وان لم یحتج الی
التعبیر او لامکان ان تکون تلک المشاهدة فی صورة مثالیة تحتاج الی التعبیر
فیریحه ای یریح العلم بالبرهان الناعس من کل غم کاین فی وقت تلاوته سورة
عبس والمراد بتلاوته ایاها تحققه بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد علی ما
ذکر بقصة موسی علیه السلام ولقد تجلی الحق سبحانه الذی قد جاء فی طلب
القبس بالتجلی الصوری المثالی فراه نارا فی صورة مطلوبه حال کونه مستجمعا شرائط التجلی من
التوجه التام الی الحق سبحانه والانقطاع عما سواه فراه نارا وهو فی الحقیقة نور سار فی الملوک ای الکمل
الذین هم سلاطین نهار الکشف وفی العسس ای السالکین السائرین فی لیالی ظلمة الاحتجاب فاذا فهمت
مضمون مقالتی هذه وهو ان التجلی فی صورة ما یطلبه العبد المتجلی له انما یقع اذا کان
مستجمعا لشرائط التجلی تعلم بانک فی حال الحجاب تبتئس فقیر فاقد للتجلی لفقدان
شرائطه وانما تجلی الحق سبحانه لطالب القبس فی صورة النار لانه کان احدی

الهم والهمة فى طلبها فوقع التجلى فى صورتها ليكون ادقع فى نفسه ولهذا لو كان
يطلب غيرذا القبس لراه اى الحق المتجلى فيه اى فى غير القبس لا فى القبس وما نكس
راسه خجلا من عدم فوزه بذلك التجلى واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها
الحق فى مقام حتى نعلم بصيغة التكلم ويعلم بصيغة الغيبة فالاول اشارة الى قوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والثانى الى قوله تعالى ام حسبتم
ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمراد بمقام
حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار المفيد للمخبر تجدد العلم وحصول الحادث من نوعى
العلم استفهمها اى الكلمة العيسوية عما نسب اليها والى امها من الالوهية ليعلم
بعلمه الثانى الاختيارى هل هو حق واقع بقوله وامره ام لا مع علمه الاول الازلى هل
وقع ذلك الامر اى الامر باتخاذهما الهين والقول باتخاذهما الهين ام لا فقال الله
تعالى له ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فلا بد للمخاطب
فى مقام الادب من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به لانه لما
تجلى له فى هذا المقام اى مقام الاختيار وفى هذه الصورة اى صورة السوال من
قوله للناس اتخذونى وامى الهين علم ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد
الاختيارى لا العلم مطلقا ليحيل العلم عليه فلا جرم اقتضت
الحكمة الجواب فى صورة التفرقة بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث
فرق بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد فى مقامه لكن لا بحيث يحجبه ذلك
الجواب عن مشاهدة عين الجمع بل انما وقع بعين الجمع بين الحق والخلق والتنزيه
والتشبيه فشاهد ان الحقيقة واحدة تسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار
مقام التشبيه خلقا فقال عيسى عليه السلام وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح
سبحانك فحدد اى بعد ما نزه بالتسبيح حدد بالكاف الذى تقتضى المواجهة

والخطاب اللذان هما يقتضيان التشبيه والتحديد فجمع المثنى فى هذين الكلمتين التشبيه والتنزيه ثم قال عليه السلام ما يكون لى من حيث انا ملاحظ لنفسى فقط دونك اى دون ملاحظ ان الظاهر بصورة نفسى انت وهذا لسان التفرقة ان اقول ما ليس لى بحق اى ما تقتضيه هويتى الغيبية وعينى الثابتة ولا ذاتى الموجودة خارجا ان كنت قلته فقد علمته لانك انت القائل فى صورتى بمقتضى قرب الفرائض ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذى اتكلم به بمقتضى قرب النوافل فانت الفاعل والآلة ايضا وهذا لسان الجمع كما اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه فى الخبر الالهى والحديث القدسى الوارد فى قرب النوافل فقال الله تعالى كنت لسانه يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام الى عبده كما يقتضيه قرب النوافل فان الفاعل فى قرب النوافل انما هو العبد والحق آلة له ولما كان مقامه يستوعب القربين اشار الى ذلك بقوله ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم ما فى نفسى والمتكلم بهذا القول هو الحق كما تقتضيه قرب الفرائض وعيسى عليه السلام آلة للحق فى هذا التكلم وكذلك المتكلم بقوله ولا اعلم ما فيها هو الحق لكن من حيث التعين العيسوى ولما كان المتكلم بقوله تعلم ما فى نفسى هو الحق يكون ضمير المتكلم فيه كناية عن الحق سبحانه فتكون النفس نفسه فيكفى فى قوله ولا اعلم ما فيها ارجاع الضمير المجرور الى النفس ولا حاجة الى التصريح كما فى القران حيث قال لا اعلم ما فى نفسك او المراد لا اعلم ما فى نفسى فكيف اعلم ما فى نفسك فنفى العلم عن هوية عيسى بل عن نفسه من حيث هويته لا من حيث انه اى عيسى قائل وذو اثر فانه من هذه الحيثية هو الحق لا غير انك انت علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد وهما لفظة انت تاكيد للبيان اى بيان الحكم بانه هو علام الغيوب على وجه يفيد انحصار المحكوم به فيه واعتمادا عليه اى على ذلك البيان فى ابانة المطلوب وانما

الدا ذلا يعلم الغيب الا الله فاذا حكم عليه بانه يعلم الغيب ينبغى ان يكون على وجه يفيد التاكيد والحصار ذلك الحكم فيه ففرق حيث ميز بين الحق والخلق وخص كلا منهما بحكم وجمع حيث رد الكل الى الحق سبحانه وعلى هذا القياس التوحيد والتكثير والتوسعة والتضييق المذكورة فى قوله ووحد وكثر ووسع وضيق ثم قال عيسى عليه السلام متمما الجواب ما قلت لهم اى للناس الا ما امرتنى به فنفى اولا بكلمة النفى القول عن نفسه مشيرا بهذا النفى الى انه ما هو ثمه بل هو فان فى الحق مستهلك تعينه فى الوجود المطلق فان القول متحقق لا محالة فالمنفى هو نسبته الى عيسى عليه السلام وانتفاء النسبة انما هو بانتفاء المنسوب اليه ثم اوجب القول بعد نفيه ادبا مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك اى لو لم يجمع بين النفى والايجا لاتصف بعدم علم الحقائق فانه لو اقتصر على النفى اخل بالصورة لثبوت القول له صورة ولو اقتصر على الايجاب اخل بالحقيقة اذ لا قائل الا الله وحاشاه من ذلك اى من عدم علم الحقائق فان رتبة الكمال النبوى يابى ذلك فقال تفسير وبيان لايجاب القول الا ما امرتنى به وانت المتكلم بهذا الكلام على لسانى كما يقتضيه قرب الفرائض وانت لسانى كما يقتضيه قرب النوافل فانظر الى هذه التثنية اى تثنية الجمع بالفرق والفرق بالجمع والتنزيه بالتحديد والوحدة بالكثرة والسعة بالضيق والنفى بالايجاب وقرب الفرائض بقرب النوافل الروحية اى الصادرة عن عيسىٰ الذى هو روح وصورة الالهية حقيقته ما الطفها وادقها لدلالتها على الجمعية الكما لية وصحح بعض الشارحين التنبئة بالنون تفعلة من النبا لا بالتاء المنقوطة بثلث نقاط وقال التثنية بالتاء تصحيف ولا يخفى ان الاول الحكم بالتصحيف عليها اولى كيف وهذه الكلمة صححت فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه بالتاء المثلثة ثم بين الامر المامور به بقوله ان اعبدوا الله فجاء بالاسم الله الجامع لجميع الاسماء لاختلاف العباد وجمع عابدى فى

العبادات فلکل وجهة من تلك الاسماء هو مولیها واختلاف الشرایع ای الطرق الموصلة المسلوکة لهم فان کل طریق شریعة وان کان الکل داخلة تحت شریعة واحدة وحمل الشرائع علی الشرائع المختلفة التی للانبیاء یخدشه ان عیسی علیه السلام لایامر امته الا بالعبادة علی شریعة خاصة ولم یخص اسمًا خاصًا دون اسم اخر بل جاء بالاسم الله الجامع للکل ای لکل الاسماء ولکل العباد والشرائع ثم قال عیسی علیه السلام تفصیلا له ای للاسم الله ربی وربکم ومعلوم ان نسبته ای نسبة الاسم الله الی موجود ما بالربوبیة لیست عین نسبته الی موجود اخر لان لکل موجود خصوصیة لیست لسائر الموجودات فکل موجود یطلب اسمًا خاصًا یربیه فلذلك فصل بالتشدید ما اجمل فی الاسم الله بقوله ربی وربکم بالکنایتین کنایة المتکلم وکنایة المخاطب یعنی المخاطبین فان تفصیل المضاف الیه تفصیل المضاف ویجوز ان یکون فصل بالتخفیف ای فصل بعض الاسماء عن بعض ثم اعاد رضی الله تعالی عنه قوله الا ما امرتنی به لبیان ما یتعلق بمقام عبودیته فاثبت عیسی علیه السلام نفسه مامورًا ثانیًا بعد ما نفاه اولا ولیست علیه اثبات ماموریته اولیست نفسه المامورة من هذه الحیثیة سوی عبودیته اذ لا یؤمر شیئ الا من یتصور منه الامتثال الذی هو العبودیة وان لم یفعل الامتثال ولما کان الامر ای الحال والشان الذی یتصف به اهل المراتب ینزل علیهم ویتصفون به بحکم المراتب ای بسبب ان المراتب تحکم به علیهم وتقتضیه لذلك ینصبغ کل من ظهر فی مرتبة ما حقا کان او خلقا بما تعطیه حقیقة تلك المرتبة من الاحوال والاحکام فرتبة المامور ای المامورية لها حکم یظهر فی کل مامور فذلك الحکم هو الانقیاد وذلك اذا کان المامور مامورًا بالامر الایجادی فقط او الایجادی والایجابی معًا واما اذا کان مامورًا بالامر الایجابی فقط فلیس مامورًا بالحقیقة هذا اذا کان المامور هو العبد واما مامورية الحق سبحانه فانما

تحقق اذا کان دعاء العبد بلسان الاستعداد فقط او به مع القول واما المامور
بلسان القول فقط فلیس ماموراً بالحقیقة ومرتبة الامر ای الامریة لها حکم
یبدو فی کل امر وهو الحکم علی المامور وانفاذه فیه فیقول الحق سبحانه قولاً ایجادیاً
او ایجابیاً مع الایجاد اقیموا الصلوة فهو الامر والمکلف حقیقة والمکلف المامور العبد
ویقول العبد بلسان الاستعداد سواء قارنه قول اللسان ام لا رب اغفرلی فهو
الامر والحق المامور فما یطلب ای الذی یطلبه الحق من العبد بامره وهو الانقیاد
هو بعینه ما یطلب العبد من الحق بامره ای دعائه فان العبد ایضاً یقصد بدعائه
الاجابة التی هی الانقیاد من الحق فمطلوب کل من الحق والعبد بامره هو الانقیاد
ولهذا ای لکون مرتبة کل من المامور والامر لها حکم یظهر فی اصحابها ولکون
مطلوب کل واحد من الحق والخلق هو الانقیاد کان کل دعاء حقیقی مجاباً بل کل
امر حقیقی مطاعاً ولا بد من حصول الاجابة وان تاخر لفقدان شرط او وجود
مانع کما یتاخر ویتقاعد بعض المکلفین عن الاجابة والطاعة ممن اقیم فی مقام
التکلیف مخاطباً باقامة الصلوة مثلاً فلا یصلی فی وقت امر باقامتها فیه فیؤخر
الامتثال ویصلی فی وقت اخر ان کان متمکناً من ذلک الامتثال بان یکون الامر
الایجادی واقعاً فلا بد من الاجابة فی الوقت المامور فیه ولو کان تاخیر الامتثال
بالقصد والعمد فکیف اذا کان بالغفلة والنسیان ثم قال وکنت علیهم ولم یقل
علی نفسی معهم کما قال ربی وربکم شهیداً ما دمت فیهم لان الانبیاء شهداء
علی اممهم ما داموا فیهم لا علی انفسهم مع الامم فلما توفیتنی ولما کان التوفی ظاهراً
فی الاماتة وعیسی علیه السلام لم یمت بل رفعه الله الی السماء فسره رضی الله
تعالی عنه بقوله ای رفعتنی الیک وحجبتهم عنی وحجبتنی عنهم فلما فلم ابق متمکناً من
الشهادة علیهم کنت انت الرقیب علیهم باعتبار مقام الفرق فی غیر مادتی بل

فی موادهم واما باعتبار مقام الجمع ففی غیر مادة اذ کنت بصرهم الذی یقتضی المراقبة فشهود الانسان نفسه شهود الحق ایاه فی مقام الفرق وانما جعله اسے جعل عیسیٰ الحق مذکورا بالاسم الرقیب ولم یذکره مثل نفسه بالشهید لانه علیه السلام جعل الشهود له ای لنفسه فاراد ان یفصل بینه وبین ربه فیما یعبر به عنهما حتی یعلم انه هو ای عیسی هو عیسی لا الحق بوجه لکونه عبدا ووجه العبودیة التی هی جهة التعین والتقید غیر وجه الربوبیة والحقیقة ان الحق هو الحق لا عیسی لکونه ربا له وجهة الربوبیة التی هی جهة الاطلاق غیر جهة العبدیة فجاء عیسی لنفسه بانه شهید وانما حصه بالشهید لما سبق من ان الانبیاء شهداء علی اممهم وجاء فی الحق بانه رقیب فرقا بینه وبین الحق وقدمهم فی حق نفسه فقال علیهم شهیدا لا شهیدا علیهم مادمت فیهم ایثار الهم علی نفسه فی التقدم کما یقتضیه مقام تواضع الکمل واشارة ایضا الی اختصاص شهادته لهم دون سائر الامم وادبا ای قدمهم علی نفسه لمراعاة الادب بین یدی الحق اذ الکلام معها ولمراعاة الادب معهم لانهم مظاهره واخرهم فی جانب الحق عن الحق فی قوله الرقیب علیهم لما یستحقه الرب من التقدم بالرتبة ولعدم اختصاص رقابته تعالی بهم ثم اعلم عیسی علیه السلام علی صیغة الماضی من الاعلام ان للحق الرقیب الاسم الذی جعله عیسیٰ لنفسه وذلک الاسم هو الاسم الشهید فی قوله علیهم شهیدا فقال عیسی علیه السلام وانت علی کل شیء شهید فجاء بکل للعموم وبشیء لکونه انکر النکرات واشملها وجاء بالاسم الشهید فهو سبحانه الشهید لا غیره علی کل مشهود بحسب ما یقتضیه حقیقة ذلک المشهود وانما دلت هذه العبارة علی انحصار الشهید فیه سبحانه مع انها لیس فیها اداة من ادوات الحصر شیء لانضمام مقدمة معلومة معها وهی ان کل صفة تظهر فی المظاهر اذا کانت صالحة لان تکون للظاهر وهی للظاهر تقیدات

وتخصصت بحسب المظاهر الظاهرة فاذا دلت هذه العبارة على اثبات الشهادة له
سبحانه وانضمت الى تلك المقدمة المعلومة افادت الحصر ولهذا اثر ترتب عليه
قوله تنبيه على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما
دمت فيهم فهي شهادة الحق تعالى ولكن في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه
وبصره ثم قال عيسى عليه السلام كلمة عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة
الى نبينا صلى الله عليه وسلم اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام باخبار
الله تعالى عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفي بعض النسخ فلموقعها اي
لوقوعها من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها ليلة
كاملة يقرءها ويردها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية
المحمدية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وهم في
قوله ان تعذبهم وفانهم وان تغفر لهم ضمير الغائب كما انه هو في قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وامثاله ضمير الغائب فالتعبير في هذه المواضع بكناية الغائب
بعينه هو كما قال في موضع آخر هم الذين كفروا بضمير الغائب فان وصف الغيبة في تلك
المواضع كما يلائم التعذيب والمغفرة كذلك وصف الغيبة في هذا الموضع يلائم
الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن ساحة
حضور القلب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو
غيبتهم عنها فكان الغيب اي الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة
لغيبتهم عن ساحة الشهود سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر الذي لم
يحتجب بتلك التعينات مما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب و
السعادة الدينية والدنيوية ثم بين المناسبة بين التعذيب وضمير الغائب فقال ان تعذبهم بضمير
الغائب وهو اي ذلك العذاب هو عين الحجاب الذي هم فيه محتجبون عن الحق فان الاحتجاب

عنه تعالى حجاب والعذاب الاخروى يكون صورة ذلك الاحتجاب فذكرهم الله اى جعلهم عيسى عليه السلام مذكورين لله حاضرين عنده بالوجود الذكرى اللفظى قبل حضورهم العينى بارتفاع حجبهم حتى اذا حضروا اى شرفوا على الحضور تكون الخميرة وهى الحضور الذكرى قد تحكمت فى العجين اى عجين استعداداتهم فصيرته مثلها يعنى صير الحضور الذكرى استعداداتهم عين الحضور العينى الذى هو مثل الحضور الذكرى وذلك انما هو على سبيل المبالغة والا لم يصير الاستعداد عين الحضور كما لا يخفى ثم انه رضى الله تعالى عنه لما بين النكتة فى ايراد ضمير الغائب اراد ان يبين النكات المتعلقة بافراد ضمير الخطاب وذكر العباد فلهذا اعاد قوله فانهم عبادك ثم شرع فى بيان نكاته وقال فافرد الخطاب بالكاف للتوحيد الذى كانوا عليه بحسب اصل الفطرة او بسبب ان الظاهر بصورة كل معبود انما هو الحق تعالى كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد لانهم لا تصرف لهم فى انفسهم وعدم تصرفهم فى انفسهم فيما عدا وجوداتهم العينية ظاهر واما فيها فبناء على ان المتصرف فيهم بل فى الكل هو الحق سبحانه وما يتوهم منه التصرف فهو من مظاهره التى يظهر منها تصرفه فهم بحكم ما يريد به بهم سيدهم من التصرفات ولا شريك له فيهم فانه قال عبادك فافرد كاف الخطاب الذى اضاف العباد اليه وذلك يدل على عدم الشركة فيهم و المراد بالعذاب اذلالهم ولا اذل منهم لكونهم عبادا وقد علمت انه لا ذلة اعظم من ذلة العبيد فذواتهم تقتضى بانهم اذلاء فلا تذلهم فانك على تقدير الاذلال لا تذلهم بادون مما هم فيه من كونهم عبيدا او ان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقاع العذاب الذى يستحقونه بمخالفتهم اى تجعل لهم غفرا بمعنى الغافر كالعدل بمعنى العادل اى ساترا يسترهم عن ذلك الايقاع ويمنعهم منه فانك انت العزيز

اى المنيع الحمى اى حماه ممنوع عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم اذا اعطاه الحق
لمن اعطاه من عباده بان يتجلى عليه ويظهر فيه به يسمى الحق بالمعز والعبد المعطى
له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهراله فيكون ذلك العبد المعطى له ايضا منيع الحمى عما
يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد ايضا فى هذه
الاية كما جاء به فيما سبق ايضا تاكيد للبيان ولتكون الاية الواردة فى شان عيسى عليه السلام
على مساق واحد فى قوله انك انت علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت
العزيز الحكيم على مساقهما فكان ترديد النبى صلى الله عليه وسلم الاية ليلته الكاملة سوالامن النبى صلى الله
عليه وسلم والحاحا منه على ربه فى المسئلة ليلته الكاملة الى طلوع الفجر كان يرددها
طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة فى اول سواله ماكرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما
استوجبوا به العذاب من الذنوب والمعاصى عرضا مفصلا اما بتفصيل كل ذنب ذنب
او بتفصيل كل عين عين من اعيان المذنبين فيقول النبى صلى الله عليه وسلم له اى
للحق تعالى فى كل عرض عرض وعين وعين ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم فلو راى النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك العرض مايوجب تقديم
الحق وايثار جنابه من ارادته القهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام
ممايوجب ايثار جناب الحق اذ لاحظ للعبد فيها بخلاف اللطف والرحمة فان للعبد
فيهما حظا غالبا اذ طلبا خالصين لله تعالى وان امكن ان يلاحظ فيهما جانبه تعالى
ايضا اذا وافقا ارادته لدعاء عليهم بما لا يلايمهم لا لهم بما يلايمهم فان الانبياء
واقفون مع ارادة الحق ولا يشفعون الا باذنه فما عرض الحق سبحانه عليه اى على
النبى صلى الله عليه وسلم حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب
الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الاية من التسليم لله لاشتمالها على قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك ومن التعريض لعفوه دون التصريح فانه لم يقل اللهم اغفر لهم لاشتمالها

على قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فقوله ما تعطيه مفعول للاستحقاق
فان قلت المعروض عليه صلى الله تعالى عليه وسلم انما هو ذنوب العباد وهي مما استوجبوا
به العذاب كما صرح به اولا فلو حكم عليها ههنا بانهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض
لعفوه فان ذلك ينافي استحقاقهم بها العذاب قلنا ايجاب الذنوب العذاب انما هو
لذواتها ويمكن ان تلحقها امور تخرجها عنه كالتوبة والندامة وتسبقها كالعناية من
جانب الحق سبحانه فما عرض عليه الا ذنوبهم التي استوجبوا بها بالنظر الى ذواتها
العذاب ولكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم لما تعطيه الاية من
التسليم لله والتعريض لعفوه ثم انه رضي الله تعالى عنه اراد ان يبين ان تاخير الاجابة
بواسطة عرض الفصول له انما هو من مقتضيات عنايته به لا لاعراض عنه فقال
وقد ورد في الاحاديث النبوية ان الحق سبحانه اذا احب صوت عبده في دعايه
اياه اخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك الدعاء منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون
تاخير الاجابة عنه حتى يتكرر الدعاء مما تقتضيه حكمته تعالى ولذلك اي لاجل
تاخير الاجابة ليترتب عليه تكرار الدعاء مما تقتضيه الحكمة جاء الحق سبحانه في
هذا الكلام بالاسم الحكيم حيث اجراه اولا على لسان عيسى عليه السلام كذلك ليترتب
عليه اجراؤه على لسان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك ويكون حين يجري
على لسانه مبنيا على تلك الحكمة والحكيم هو الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا يعدل
بها الباء للتعدية اي لا يعدل بها عما تقتضيه من تلك المواضع وتطلبه حقايقها اي
حقايق الاشياء حال كونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها فانه للصفات ايضا مدخل
في اقتضاء خصوصيات المواضع فوضع تاخير اجابة دعائه صلى الله تعالى عليه وسلم
في موضع يكون تكرار الدعاء فيه مطلوبا من جملة الحكمة فالحكيم هو العليم بالترتيب
اي بوضع كل شيء في مرتبته وموضعه ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع

كل شيء في موضعه فكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بترداد هذه الاية على علم عظيم من الله تعالى كعلمه بتفاصيل ما عرض عليه الحق سبحانه من احوال امته وكعلمه بحكمة تاخير اجابة دعايه بل بوضعه كل شيئ في مرتبته فمن تلا هذه الاية فهكذا يتلو او لا اى وان لم يتلها كذلك فالسكوت عنها اولى به من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبدا متحققا بمقام العبودية بحيث لم يبق له شائبة ربوبية الى نطق بامر ما وطلب له دعاء او تمنيا او ترجيا فما وقفه اليه الا وقد اراد اجابة فيه وقضاء حاجته لان ذلك النطق والطلب ليس منه لانه لا تنبعث منه ارادة شيئ اصلا لتحققه بالعبودية فكل ارادة تظهر فيه فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف عنها المراد فلا يستبطئ على صيغة النهى احد من العبيد المتحققين بالعبودية ما يتضمنه من الحاجات ما وفق له من النطق بامر ما وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على هذه الاية في جميع احواله فكلمة على متعلقة بمثابرة الرسول صلى الله عليه وسلم وكلمة في بقوله وليثابر حتى يسمع ذلك الاحد المثابر باذنه الجسماني ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف الحسي او يسمع بسمعه الروحاني ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شيت او كيف اسمعك الله الاجابة يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستند الى مشيتك بان شيت السماع بالاذن او السمع فاسمعك الله كما شيت واما مستند الى اسماع الله ومشيته سواء كان لك مشية ولم يسمعك كما شيت او لم يكن لك مشية اصلا فان جازاك بسوال اللسان الذي هو من مقولة الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسماني اسمعك الله الاجابة باذنك الجسماني ليوافق الجزاء العمل وان جازاك بالمعنى اى بمعنى ذلك السوال وروحه اسمعك بسمعك الروحاني لتلك الموافقة ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف شاء او كيف اسمعه الله فتغيير الاسلوب اما التفات من الغيبة الى الخطاب

او بتقدير القول اى يسمع باذنه مقولا معه كيف شئت الاجابة بسوال اللسان لفظا او معناه او كيف شئت اسمعك الله الاجابة لا بد ان يكون مجازا به لك واجابته اياك بما يناسب حالك فان جازاك بسوالك باللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك ◆

فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية

انما وصف هذه الحكمة بالرحمانية لان من جملتها بيان اسرار الرحمة الامتنانية الرحمانية والرحمة الوجوبية الرحيمية الداخلة فيها وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية لعموم حكمها فان للكلمة السليمانية عموم سلطنة بالنسبة الى الانس والجن والوحوش والطير كما ان الرحمن حكمه شامل للموجودات كلها انه يعنى الكتاب من سليمان فهذا بيان للمرسل وانه اى مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم وهذا بيان لمضمون الكتاب فالكتاب مصدر باسم الله لا باسم سليمان كما توهمه بعض اهل الظاهر واليه اشار بقوله فاخذ بعض الناس فى بيان جهة تقديم اسم سليمان على اسم الله ولم يكن الامر كذلك اى لم يكن اسم سليمان مذكورا فى الكتاب مقدما على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا فى بيان ذلك التقديم بما لا ينبغى فقالوا انما قدم اسمه على اسم الله وقاية له من ان يقع الخرق عليه فان اسمه لكمال مهابته فى قلوب الناس كان مانعا عن الخرق وعلى تقدير ان يقع الخرق يقع على اسمه لا على اسم الله تعالى وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه وبوجوب تقدمه فى الذكر لتقدمه فى الوجود وكيف يليق ما قالوه فى وجه تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى من توهم الخرق وبلقيس تقول فيه اى فى شان ذلك الكتاب انى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها فكيف يتوهم منها خرقه وسليمان ايضا كان عارفا بذلك فانه لا بد لكل نبى داع ان يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين والمراد ان بلقيس مع كمال فطانتها تقول فى شان كتابه انى القى الى كتاب كريم

اى يكرم عليها و فى يكرم عليها اذا كان مفتتحا بسوء ادب ثم اشار رضى الله عنه الى
منشاء خطائهم فقال وانما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وما مزقه حتى قراه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما كان لعدم كونه
موفقا للقبول لفقدان المناسبة لا بمجرد انه راى اسمه صلى الله عليه وسلم مقدما على
اسمه فانه كان صدر كتابه من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كسرى فكذلك
كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له من اكرام الكتاب وقبوله لاستعداد ذاتى
فلم تكن تحمى الكتاب عن الخرق لحرمة صاحبه اى بسبب حرمة صاحبه تقديم اسمه
اى اسم صاحبه عليه السلام على اسم الله ولا تاخيره عنه وذكر التاخير للمبالغة ولما بين
رضى الله تعالى عنه ان قوله انه من سليمان ليس من جملة كتاب سليمان بل كان مفتتح
كتابه البسملة لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال فاتى سليمان فى البسملة
بالرحمتين وهما رحمة الامتنان وهى الرحمة الصادرة من محض الوهب الالهى لا فى مقابلة
استعداد كلى او جزئى ورحمة الوجوب وهى التى اوجبها الحق سبحانه على نفسه فى
مقابلة احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين بما يدل على ان كلا منهما من اى اسم
يفهم من الاسمين المذكورين فى البسملة فقال اللتان هما الرحمن الرحيم اى الرحمتان المذكورتان
اللتان يقتضيهما الاسم الرحمن والاسم الرحيم فامتن بالرحمن لا فى مقابلة امر بل
بمحض الموهبة فتجلى بصور الاستعدادات فالرحمة الامتنانية هى الفيض الاقدس
واوجب بالرحيم ما يقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانية وهذا الوجوب
ايضا من مقتضيات الامتنان اذ ليس ثمه من يوجب عليه سبحانه امرا ما بل هو
اوجب على نفسه كما قال كتب على نفسه الرحمة وحيث كان ذلك الايجاب من محض
المنة من غير وجود مقتض كانت الرحمة المرتبة عليه راجعة الى الامتنان كما اشار
اليه بقوله فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن بحيث يندرج فيه فكل ما اقتضاه

الاسم الرحیم یکون بعضا من مقتضیات الاسم الرحمن وهذا المعنی هو المراد بالدخول التضمنی وانما قلنا هذا الوجوب من الامتنان فانه کتب علی نفسه الرحمة لا غیره سبحانه عن ان یکتب علیه غیره وانما کتب لیکون ذلک المکتوب الذی هو رحمة الوجوب للعبد بما ذکره ای بسبب ما ذکره الحق وعینه من الاعمال التی یاتی بها هذا العبد حقا علی الله اوجبه ای ذلک المکتوب او ذلک الحق له ای للعبد علی نفسه فیستحق العبد بها ای بتلک الاعمال هذه الرحمة اعنی رحمة الوجوب ومن کان من العبید بهذه المثابة ای بمثابة ان یاتی بالاعمال التی کتب الحق علی نفسه الرحمة فی مقابلتها فانه یعلم بادنی التفات من هو العامل به منه من الاعضاء فان اعضاءه بعضها عاملة وبعضها غیر عاملة وانما قال من العامل مع ان الظاهر بالعامل منه لانه لما اسند العمل الیه فکانه من ذوی العلم او لانها عین هویة الحق کما سیجیئ و العمل منقسم علی ثمانیة اعضاء من الانسان غالبا وهی الیدان والرجلان والسمع والبصر واللسان والجبهة وقد اخبر الحق سبحانه فی حدیث قرب النوافل انه هویة کل عضو منها فلم یکن العامل غیر الحق والصورة التی یظهر منها العمل للعبد و الهویة مندرجة فیه ای فی العبد اندراج المطلق فی المقید لا اندراج الحال فی المحل لیلزم الحلول تعالی عن ذلک ولهذا فسره بقوله ای فی اسمه ای فی اسم الحق فان العبد المقید اسم من اسماء الحق المطلق لا غیر وانما قلنا الهویة مندرجة لانه تعالی عین ما ظهر فان ما ظهر لیس الا هویته المتعینة بالتعینات التی تقتضی الظهور وقوله وسمی خلقا عطف علی ظهر ای ما ظهر وسمی خلقا باعتبار هذا الظهور وبه ای بهذا الظهور المتاخر عن البطون کان الاسم الظاهر والاخر للعبد فیصدق علیه الاسم الظاهر والاخر وبکونه اسمکونه العبد لم یکن فثم کان الاسم الباطن للعبد ویتوقف ظهوره ای ظهور

الحق عليه اي على العبد فى صدور العمل اي على الحق منه اي من العبد كان الاسم الباطن هو الاول العبد
لان عدم كينونته المقدم على كينونته انما هو بطونه لا غيره ولانه مما يتوقف عليه ظهور الحق وصدور هذه
الاشياء لان الموقوف عليه تقدم ما واولية بالنسبة الى الموقوف فقوله كان الاسم الباطن
والاول نشر على ترتيب اللف فاذا رايت الخلق رايت الاول والآخر والظاهر و
الباطن اي رايت الحق الموصوف بهذه الاسماء ولكن في المرتبة الخلقية الفرقية
لا الحقية الجمعية وهذه المعرفة المتعلقة بالرحمتين الامتنانية والوجوبية وما
انجر الكلام اليه في بيانهما معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام بل هي من
الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فانه لا ينحصر في الملك الصوري بل يشمل الصوري
والمعنوي كيف وهو من الانبياء الكاملين فمرتبة كماله تقتضي التحقق بامثال هذه
المعارف ولما كان الملك الذي اتاه الله سبحانه سليمان ولم يؤته احدا غيره من
بعده هو الظهور بعموم التصرف في عالم الشهادة لا التمكن منه فان ذلك مما
اتاه الله غيره من اكمل نبيا كان او وليا فسر الملك بقوله يعني الظهور به في عالم
الشهادة ثم علله بقوله فقد اوتي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما اوتي سليمان
من الملك والتصرف ولكنه صلى الله عليه وسلم ما ظهر به كما ظهر سليمان فمكنه
الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به فهم باخذه وربطه
بسارية من سواري المسجد حتى يصبح مربوطا به يلعب به ولدان المدينة
فذكر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعوة سليمان عليه السلام وامسك
عن اخذه وربطه تادبا فرده الله اي العفريت ببركة هذا التادب خاسئا
عن الظفر به فلم يظهر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بما اقدره عليه من التصرف
في العفريت وظهر بذلك سليمان ثم قوله ملكا نكر من غير اداة تفيد الشمول و
الاستغراق فلم تعم كل ملك فعلمنا انه يريد في دعائه ملكا ما من الاملاك لا

کل ملك فانه لوکان یرید کل ملك لا ختص به مجموع الاملاك وکل جزء جزء
ایضا فانه کما ان کل جزء جزء من الملك من افراد الملك کذلك مجموع الاجزاء
ایضا من افراده فیلزم ان لا یشارکه فی ملك ما والامر لیس کذلك کیف وقد
رایناه قد شورك فی کل جزء جزء من الملك الذی اعطاه الله فعلمنا انه ای سلیمان
علیه السلام ما اختص بفرد من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك الملك
ای لا انفراد وهو مجموع الانفراد لما عرفت ان مجموع الافراد ایضا فرد من ذلك الملك فما اختص بکل فرد
فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا بحدیث العفریت انه ما اختص الا بالظهور وقد
یختص بالمجموع وبالظهور به لا بالتمکن منه وبالظهور ببعض ولو لم یقل نبینا صلی
الله علیه وسلم فی حدیث العفریت فامکننی الله منه ای من العفریت لقلنا انه
لما هم باخذه ذکره الله دعوة سلیمان لیعلم انه لا یقدره الله من الاقدار علی
اخذه فرده الله خاسئا ذلیلا فلما قال فامکننی الله منه علمنا ان الله تعالی قد
وهبه التصرف فیه بما شاء من الاخذ والربط وغیرهما ثم ان الله تعالی ذکره فتذکر
دعوة سلیمان فتادب معه کمال التادب حیث لم یظهر بالتصرف فی الخصوص فکیف
فی العموم فعلمنا من هذا الذی ذکرمن تنکیر الملك وحدیث العفریت ان الملك
الذی لا ینبغی لاحد من الخلق بعد سلیمان الظهور بذلك فی العموم لا التمکن منه
فی العموم ولا الظهور ببعض ولیس غرضنا من هذه المسئلة المقصود بالاصالة
فی صدر هذا الفص وان وقع کلام فی البین الا الکلام والتنبیه علی الرحمتین
اللتین ذکرهما سلیمان علیه السلام فی الاسمین الذین ذکرهما تفسیرهما بلسان
العرب الرحمن الرحیم فانه علیه السلام لم یکن ممن یتکلم بلسان العرب فقید الحق
سبحانه فی کلامه رحمة الوجوب التی هی احدی الرحمتین اللتین ذکرهما سلیمان
بالتقوی والایمان حیث قال الله تعالی فساکتبها للذین یتقون وقال بالمؤمنین

رؤوف رحيم واطلق رحمة الامتنان التي هي الاخرى من تينك الرحمتين في قوله ورحمتي
وسعت كل شئ حتى وسعت الاسماء الالهية ولما كانت الاسماء عبارة عن الذات
مع النسب وكانت سعة الرحمة اياها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله
اعنى حقائق النسب يعني ان الاسماء لا تسعها الرحمة الامتنانية الا باعتبار النسب
لا باعتبار محض الذات فامتن عليها بنا يعني نوع الانسان فاوجدنا لتكون مظاهر
اثارها ومجالى انوارها فنحن نتيجة رحمة الامتنان المتعلق بالاسماء الالهية والنسب
الربانية التي هي بعض من الاسماء الالهية فيكون من قبيل ذكر الخاص بعد العام
لزيادة الاهتمام به فانها اقرب الينا واظهر علينا ثم اوجبها اى الرحمة على نفسه وهذه
الرحمة التي اوجبها هي ظهوره علينا ومعرفتنا به فانه تعالى قيده بظهورنا لنا ومعرفتنا
بانفسنا في قوله على لسان الكمل من عباده من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا
انه هويتنا في مثل قوله وهو السميع البصير لنعلم انه ما اوجبها على نفسه الا لنفسه
فما خرجت الرحمة منه الى غيره بل الى نفسه فعلى من امتن وما ثمه الا هو وهذا
عن لسان غلبة الوحدة والاجمال ولما كان هناك جهة كثرة وتفصيل ايضا نبه عليه
بقوله الا انه لا بد من حكم لسان الكثرة والتفصيل ايضا لما ظهر من تفاضل الخلق
في العلوم مثلا بحسب تفاوت الاستعدادات حتى يقال ان هذا الانسان
كزيد مثلا اعلم من هذا الانسان الاخر كعمرو مثلا مع احدية العين الظاهرة
فيها ولما كان التفاضل مع احدية العين فيه نوع خفاء اوضحه بتفاضل الصفات
الالهية مع احدية الذات فقال ومعناه اى معنى تفاضل الخلق في العلوم مثل
معنى تفاضل صفات الحق في النقص والكمال مثل نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم
فانه ليس كل ما يتعلق به العلم تتعلق به الارادة فان للعلم في التعلق بالشئ متحكم على الارادة
والارادة متحكمة على القدرة من دون العكس الا ترى ان العلم ما لم يعين للارادة

لم تتعلق بالشئی والارادة مالم تخصص القدرة وتحکم علیها بالتعین لم تتعلق به
ولاحکم للقدرة علی الارادة ولا للارادة علی العلم وتستتبع الارادة العلم والارادة
القدرة دون العکس فهذه مفاضلة فی الصفات الالٰهیة وکمال تعلق الارادة و
فضلها وزیادتها علی تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق بالقاء شئی علی عدمیته الاصلیة
ولا احتیاج فیه الی القدرة فان القدرة انما تتعلق بایجاد شئی او اعدامه بعد الوجود لا بابقائه علی
العدم الاصلی فان قلت یکفی فی تخصیص الممکن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا احتیاج
فیه الی ارادة العدم فلا تتعلق بعدم الممکن الارادة ایضا کالقدرة قلنا الارادة
عندهم فی الجناب الالٰهی عبارة عن معنی تخصیص الممکن باحد الجائزین کالانبعاث الذی
یکون فینا فلا یبعد ان یقال ان عدم ارادة الوجود هو ارادة العدم فان عدم تلک الارادة
تخصیص الممکن باحد الجائزین الذی هو عدمه وکذلک السمع الالٰهی والبصر
بینهما تفاضل فان البصر له فضل علی السمع لقوة الانکشاف فی البصر وعدمها
فی السمع وکذلک جمیع الاسماء الالٰهیة علی درجات متفاوتة فی تفاضل بعضها علی
بعض ولما کان المقصود من بیان التفاضل بین الصفات بیان التفاضل فی الخلق ذکره
ثانیا کالنتیجة فقال کذلک ای مثل تفاضل الصفات تفاضل ما ظهر فی الخلق من
الصفات حال کون ذلک التفاضل ظاهرا من ان یقال هذا اعلم من هذا مع
احدیة العین وکما ان کل اسم الٰهی لما کان اشتماله علی الذات وصفة ما اذا قدمته
سمیته لاشتماله علی الذات بجمیع الاسماء ونعته بها من غیر تفاوت بین الاسماء المتبوعة
والتابعة ففی کل اسم اهلیة الاتصاف بکل اسم کذلک الامر فیما یظهر الحق اوالاسم
الالٰهی فیه من الخلق فیه اهلیة کل ما فوضل به اسے کل صفة فوضل بها ذلک المظهر
بان یفضل علیه بعض المظاهر الاخر لاشتمال ذلک البعض علیها دون ذلک المظهر و
لا یخفی ان هذه الاهلیة انما هی باعتبار اشتمال الکل علی الهویة الساریة الصالحة لان تشاء

الصفات منها وان کانت تختلف بحسب القوا بل لا باعتبار خصوصیات تعینات المظاهر ویمکن ان یعبر باعتبار خصوصیات المظاهر ولکن بالنظر الی ادراک الکمل فانهم یدرکون الصفات الکمالیة کالحیوة والعلم وغیرهما من جمیع الموجودات وان اختفیت عن اکثر الناس فکل جزء من العالم مجموع العالم ای هو قابل لحقائق متفرقات للعالم ای حقائق الصفات المتفرقة فی اجزاء العالم کله فکل جزء منه لمکان اشتمال علی الهویة قابل لکل صفة وان لم تظهر منه لخصوصیة تعینه او هو موصوف بما یوصف به الاجزاء الاخر لکن هذا الاتصاف لا یظهر الا للبعض کما قلنا واذا کان حال المظاهر الخلقیة مع الهویة الساریة کحال الاسماء مع الذات فلا یقدح قولنا فی بیان المفاضلة بین المظاهر ان زیدا دون عمرو فی العلم فی ان یکون هویة الحق عین زید وعمرو ویکون العلم فی عمرو اکمل واعلم منه فی زید واذا لم یقدح فیه تفاضلت المظاهر وهی لیست غیر الهویة الساریة کما تفاضلت الاسماء الالهیة وهے لیست غیر ذات الحق فهو الله تعالی من حیث هو عالم اعم فی التعلق من حیث ما هو مرید وقادر وهو من حیث احدی هاتین الحیثیتین هو من حیث الحیثیة الاخری لیس غیره فلا تعلم اے الحق سبحانه یا حدیة عینه یا ولیی هنا ای فی الاسماء وتجهله هنا ای فی المظاهر وتنفیه هنا ای فی المظاهر وتثبته هنا ای فی الاسماء فلا ینبغی ان یقع منک الاثبات والنفی الا ان اثبتته بالوجه الذے اثبت نفسه ونفیته عن کذا بالوجه الذی نفی نفسه کالایة الجامعة النفی والاثبات فی حقه حین قال لیس کمثله شئی فنفی نفسه عن ان یکون له مثال فان المثلیة انما تکون بین غیرین وهو عین کل شئی وهو السمیع البصیر فاثبت نفسه متصفه بصفة تعم کل سامع بصیر من حیوان علے وجه یفید انحصار السمیع و البصیر فیه وما ثمه ای فی نفس الامر الاحیوان فوجب ان یکون عین کل شئی والا لم ینحصر السمیع والبصیر فیه الا انه ای کون کل شئی حیوانا بطن فی الدنیا عن ادراک بعض الناس

وهم المحجوبون عن سريان سر الحيوة فى الكل وظهر فى الآخرة لكل الناس فانها اى الآخرة هى الدار الحيوان وكذلك الدنيا هى الدار الحيوان بسرها والحيوة فى الكل الا ان حيوتها فى مستورة عن بعض العباد مكشوفة على بعضهم كما قال على رضى الله تعالى عنه كنا فى سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم على رسول الله صلعم وذلك الستر والكشف انما يكون ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقايق العالم اى من الحقايق المستورة فى العالم كحقيقة العلم والحيوة المستورة فى الجمادات فمن عم ادراكه كمن ادرك حيوة الكل فى الدنيا كان الحق فيه اظهر فى الحكم الذى هو العلم والادراك ممن ليس له ذلك العموم فى الادراك فكمن عم ادراكه فضل على من ليس له ذلك العموم مع ان الكل عين واحدة فلا تحجب على البناء للمفعول يعنى شهود وحدة العين بالتفاضل الواقع بين القوابل والحال انك تقول حين الحجاب لا يصح كلام من يقول ان الخلق بحسب الحقيقة هوية الحق لما مرت وتفاضلت بحسب تفاوت المظاهر بعد ما رايت التفاضل فى الاسماء الالهية التى لا تشك انت فى انها اى تلك الاسماء هى الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله فاذا لم يكن التفاضل فى الاسماء مانعا عن احدية العين فكذلك التفاضل فى المظاهر لم يكن مانعا عنها كيف والمظاهر الخلقية ايضا اسماء جزئية تالية للاسماء الكلية الالهية ولما فرغ عما وقع فى البين رجع الى مقصوده فقال ثم انه كيف يقدم سليمان اسمه فى مكتوبه الى بلقيس على اسم الله كما زعموا اى الظاهريون من اهل التفسير وهو اى والحال ان سليمان من جملة من اوجدته الرحمة الرحمانية وخصصته الرحمة الرحيمية بكمالاته فهو من حيث وجوده وتخصيصه بكمالاته متاخر طبعا عن الرحمن الرحيم المتاخرين عن اسم الله فلا بد ان يتقدم الرحمن الرحيم عليه وضعا ليصح اسناد المرحوم اليهما على وجه يوافق فيه الوضع الطبعى او فلا بد ان يتقدما فى نفس الامر ويتحققا اولا بعليتهما ليصح اسناد المرحوم المعلول اليهما

واذا كانا مقدمين في نفس الامر فينبغي ان يتقدما في الذكر ايضا هذا الذي ما زعمه الظاهريون عكس الحقائق التي ينبغي ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق التاخير يعني اسم سليمان وتاخير من يستحق التقديم يعني الله الرحمن الرحيم ولما كان من يستحق التاخير في حد ذاته قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تقديمه وكذلك من استحق التقديم قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تاخيره ولا شك ان هذا التقديم والتاخير ليس عكس الحقايق اشار الى ذلك بقوله وتاخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه اى في الموضع الذي يستحق فيه من يستحق التاخير لا في الموضع الذي يستحق فيه التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة علمها كونها بحيث لم تذكر اسم من القي اليها الكتاب حيث قالت القي الي كتاب كريم على صيغة المبني للمفعول وما عملت ذلك الا لتعلم اصحابها من الاعلام ان لها اتصالا الى امور من احوال الملك والحوادث التي تتجدد فيه لا يعلمون طريقها الذي منه وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهي في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصلة للملك اى الى الملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم انه على يدى من تصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه اى عاملوه واعطوا له الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان قولها القي الي على صيغة المبني للمفعول ولم تسم من القاه سياسة منها اورثت الحذر منها في اهل مملكتها وخواص مدبريها ولهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم من الصنف الانساني وهو اصف بن برخيا على العالم من الجن الذي قال انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصرف وخواص الاشياء من قبيل التنازع بين العاملين اى العالم باسرار يتمكن من العلم بها الى التصرف

في العالم وبخواص الاشياء التي يتوسل بها الى ذلك التصرف فمعلوم بالقدر الزمان في
فمن كان زمان اتيانه بالعرش اقل فهو افضل فالعالم الانساني افضل فان الاتيان في
كلامه موقت بارتداد الطرف ورجوعه الى الناظر ولا شك ان رجوع الطرف الى الناظرية
اي بالطرف اسرع مما وقت الجني الاتيان بالعرش به اعني من قيام القائم من مجلسه
لان حركة البصر يعني تعلق الابصار بالمبصر سماه حركة بناء على توهم خروج النور من
البصر الى المبصر فان جعلت حركة البصر عبارة عن انفتاح الجفنين ورجوعه عن
انطباقهما فهي حركة حقيقة لكن كلامه في الاول اظهر وعلى كل تقدير فحركة البصر في
الادراك الى ما يدركه من المبصرات اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه اي في
مسافة تحرك الجسم مبتدية حركته منها اي من قطعها فان الزمان الذي يتحرك
فيه البصر الى المبصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره اي ان حركة البصر نحو المبصر
عين تعلقه بالمبصر فانهما انيان لا زمانيان الا ان اطلاق الزمان على المعنى الاعم
من الان والزمان بينهم شايع فالمتعلق والحركة يقعان في ان واحد مع بعد المسافة
بين الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر وحركته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر
الى فلك الكواكب الثابتة مثلا زمان تعلقه بعينه بفلك الكواكب الثابتة بل انه انه
وزمان رجوع طرفه اليه عين زمان عدم ادراكه بل انه انه والقيام من مقام الانسان
ليس كذلك اي ليس له هذه السرعة فانه زماني لا اني فكان قول آصف بن برخيا
اتم واسرع في العمل من الجن حيث لم يتخلف عنه العمل بخلاف قول العفريت فانه قد
تخلف عنه العمل فكان عين قول آصف بن برخيا انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
عين الفعل الواقع في الزمان الواحد يعني الان وهذا على سبيل المبالغة فان قوله
زماني وفعله اني ولكون القول عين الفعل قال الله تعالى بعد قوله انا آتيك من غير
تعرض لفعل آخر فلما راه مستقرا فراه في ذلك الزمان بعينه اي رأى سليمان عليه

السلام عرش بلقيس مستقرا عنده وانما قال مستقرا عنده ولم يقتصر على قوله فلما راٰه لئلا يتخيل على صيغة البناء للمفعول انه ادركه وهو فى مكانه برفع الحجاب بينهما من غير انتقال ولم يكن عندنا اى لم يتحقق عندنا يعنى المكاشفين بالخلق الجديد باتحاد الزمان اى بسبب وحدته وكونه آنا انتقال لان الانتقال حركة والحركة زمانية وانما كان اعدام وايجاد فى آن واحد بان اعدمه فى سبا واوجده عند سليمان عليه السلام بحيث لا يشعر احد بذلك الا من عرفه اى الخلق الجديد الحاصل فى كل آن وهو اى عدم شعورهم بذلك مايدل عليه قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه اى فى ذلك الوقت مثل ماهم راءون له فى وقت قبله فيتوهمون ان المرئى فى الوقتين واحد فلا يفهمون الخلق الجديد واذا كان هذا اى حصول العرش عند سليمان كما ذكرناه اى بطريق الاعدام والايجاد فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من مكانه عين وجوده اى عين زمان وجوده عند سليمان من قبيل تجديد الخلق مع الانفاس بان يكون فى كل نفس بل فى كل آن وجود مجدد شبيه بالوجود السابق على قدر خفى من التفاوت ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فيتوهم ان الوجود المتجدد بعينه هو الوجود الزايل فلا يشعر بتجديد الخلق مع الانفاس بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه فى كل نفس لا يكون لزوال وجوده ثم يكون لعروض وجود آخر لان زمان الزوال والعروض شئ واحد والوجودان شبيهان من غير تفاوت ولا تقل لفظة ثم فى قولك لا يكون ثم يكون تقتضى المهلة وتخلل الزمان بين العدم والوجود فلا يكونان فى زمان واحد فليس ذلك اى القول باتحاد الزمان بصحيح وانما ثم تقتضى تقدم الرتبة العلية من العلو عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز الردينى ثم اضطرب وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا مهملة بناء على ان الهز مقدم بالذات على اضطراب المهزوز فجعل هذا التقدم

بمنزلة التقدم الزمانی واستعمل ثم فيه كذلك ای كما ان زمان الهز زمان اضطراب الهز فزض
كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم فيه زمان وجود المثل كتجديد الاعراض
فی دليل الاشاعرة حيث ذهبوا الى تعاقب الامثال على محل العرض من غير خلوان من شخص
من العرض مماثل للشخص الاول فيظن الناظر انها شخص واحد مستمر وانما ذهبنا الى
ما ذهبنا من تجديد الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل
الا عند من عرف ما ذكرناه انفا فی قصته من الايجاد والاعدام فلم يكن لاصف من الفضل
على العالم من الجن باسرار التصرف فی ذلك الا حصول التجديد فی مجلس سليمان عليه
السلام فما قطع العرش مسافة ولا زويت ای طويت له ارض ولا خرقها ای العرش
الارض وذلك ظاهر لمن فهم ما ذكرناه من الاعدام والايجاد وانما كان ذلك الفعل
العظيم والتصرف القوی على يدی بعض اصحاب سليمان عليه السلام لا على يديه
ليكون اعظم ای اشد اعظاما لسليمان فی نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها وسبب
ذلك ای سبب ظهور سليمان عليه السلام بهذا التصرف الجاری على يدی بعض
اصحابه كون سليمان عليه السلام هبة تعالى لداود من قوله تعالى ووهبنا لداود
سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق ای الموافق لاعمال
الموهوب له ولا الاستحقاق بان يكون الموهوب له قد استحقه بمحض استعداده له و
كان المراد ان لا يكون احد الامرين ملحوظا للواهب باعتناله على الهبة والا فلا بد لها بحسب
الواقع من الاستحقاق فهو ای سليمان النعمة السابغة على داود بل على العالمين اما
على داود فلان الخلافة الظاهرة الالهية قد كملت لداود وظهرت اكمليتها فی سليمان
عليهما السلام واما على العالمين فلما وصل منه اليهم من اثار اللطف والرحمة والحجة البالغة
من حيث كان يبلغ المستبصرين بالبرهنة الى مقاصدهم والضربة الدامغة للمنكرين
الجاحدين بالسيف واما علمه فقوله ای ما يدل عليه قوله ففهمناها سليمان مع نقيض

الحكم اى مع وجود نقيض حكمه عن داود عليه السلام فى مسئلة الزرع واكل الماشية
اياها وكلا من داود وسليمان اتاه الله حكما وعلما فكان علم داود علما موتى اتاه الله من
حيث اجتهاده فيما اوحى اليه وعلم سليمان بعينه علم الله فى المسئلة المختلف فيها اذ كان
هو اى الله العالم بها فى مظهر سليمان لانه فنى عن نفسه بتجلى الاسم العليم المفهوم من
قوله ففهمناها سليمان اذ الظاهر انه لا يوحى اليه وحيا ظاهرا والا فالظاهر ان يقال فاوحيناها
الى سليمان وكما انه هو العالم فى مظهر سليمان فكذلك هو الحاكم بلا واسطة سليمان فان
الحكم يترتب على العلم فكان سليمان الذى فهمه الله تلك المسئلة له فضيلتان احديهما
فضيلة التفهم فى العلم وثانيهما كونه ترجمان الحق فى مقعد صدق فى الحكم كما ان
المجتهد المصيب بحكم الله الذى يحكم به الله فى المسئلة لو تولاها بنفسه او بما يوحى به
لرسوله له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة والمجتهد المخطى لهذا الحكم المعين له اجر واحد هو اجر الاجتهاد
مع كونه اى كون ما ادى اليه اجتهاد المخطى علما فى الشرع اى اعطاه الشرع اسم العلم
وهو وجوب العمل بموجبه وحكما يجب العمل به ما لم يظهر خطاءه فاعطيت هذه الامة
المحمدية رتبة سليمان بالاصابة فى الحكم ورتبة داود عليهما السلام بالاجتهاد فما افضلها
من امة ثم انه رضى الله تعالى عنه اشار بوجه اخر الى كمال علم سليمان عليه السلام فى قصة
بلقيس فقال ولما رات بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله فى تلك المدة
عندها قالت كانه هو حاكمة بالمشابهة والمغايرة وصدقت لما ذكرناه من تجديد الخلق
بالامثال وهو هو فى نفس الامر وصدق الامر فى حكمه بالاتحاد كما انك فى زمان التجديد
عين ما انت فى الزمان الماضى ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذى ذكره فى الصرح
فقيل لها ادخلى الصرح وكان صرحا املس لا امت اى لا عوج ولا نتو فيه من زجاج فلما
راته حسبته لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على
ان عرشها الذى راته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف فانه اعلمها بذلك اى بكون

الصرح مماثلا للماء اصابتها فی قولها کانه هو فانه کما کان الصرح مماثلا للماء کذلک کان وجود العرش عند سلیمان علیه السلام مماثلا لوجوده فی سبا وهذا تنبیه فعلی کالتنبیه القولی فی سواله بقوله اهکذا عرشك حیث لم یقل هذا عرشك فتنبهت بهذین التنبیهین لتجدید الخلق مع الانفاس وهوایة کاملة علی قدرته تعالی باعث علی الایمان به فقالت عند ذلك التنبیه رب انی ظلمت نفسی ای بالکفر والشرك الی الآن واسلمت مع سلیمان لله رب العالمین ای اسلام سلیمان لله رب العالمین فما انقادت لسلیمان وانما انقادت لرب العلمین وسلیمان من العالمین فما تقیدت فی انقیادها برب سلیمان کما لاتتقید الرسل فی اعتقادها فی الله برب دون رب بل بالرب المطلق بخلاف فرعون فانه قال رب موسی وهارون ای قال ما هو ماٰخوذ منه ذلك فانه قال امنت انه لا اله الا الذی امنت به بنو اسرائیل ولاشك ان الذی امنت به بنواسرائیل هو رب موسی وهارون وهذا الانقیاد الفرعونی وان کان یلحق بهذا الانقیاد البلقیسی من وجه من حیث ان رب موسی و هارون رب العالمین ولکن لا یقوی قوته لسرایة اثر انقیادها الی اللفظ والمعنی بخلاف اثر انقیاده فانه لم یتعد الی اللفظ فکانت بلقیس افقه من فرعون فی بیان الانقیاد لله الرب المطلق وکان فرعون تحت حکم الوقت حیث قال امنت بالذی امنت به بنواسرائیل فخصص الرب الذی امن به بالذی امنت به بنواسرائیل وانما خصص لما رای السحرة الذین هم اراذل الناس ولذلك جعلهم معارضین لموسی مع اهانته له قالوا فی ایمانهم بالله رب موسی وهارون فاستنکف عما یوهم تقلیدهم لاحتشامه وعلوه فی الارض فغیر العبارة وقال امنت بالذی امنت به بنواسرائیل ولم یقل برب موسی وهارون و ان کان مؤداهما واحد فکان اسلام بلقیس اسلام سلیمان ای مثل اسلامه غیر مقید برب مخصوص اذ قالت اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین فتبعته فما یمر سلیمان بشئ من العقائد الا مرت به معتقدة ذلك کما کنا نحن علی الصراط المستقیم الذی الرب تعالی

عليه لكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا اياه فقوله ذلك اما مفعول المعتقدة اسم
معتقدة لما امر سليمان به واما مبتدأ اخره كما كنا والاول اظهر ولعله رضي الله تعالى عنه اراد بعموم
اعتقادها لما امر به سليمان احاطته به اجمالا لا تفصيلا فان مساواة اعتقادها اعتقاده
كما وكيفا مستبعدة جدا فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وذلك لان معيته الذاتية
معنا عبارة عن قيوميته لنا بتجليه الوجودي فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به في ضمن
ذلك التجلي ومعنى قيامنا به ظهور ظلالنا وعكوسنا فيه فاعياننا الثابتة لا تنزال على العدمية
ما شمت رائحة الوجود فنحن معه وقائمون به في ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه وهو معنا بالقيومية
بصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال
وقع في التنزيل بيان معيته معنا ومعيتنا معه فانه قال في بيان معيته معنا وهو معكم
اينما كنتم فصرح بمعيته معنا ونحن معه بكونه اي بسبب كونه اخذا بنواصينا كما يدل
عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ولا شك ان الماخوذ بناصيته يكون مع الاخذ
بها فمعيتنا معه لا تفهم من صريح الاية بل هي مندرجة في ضمنها مفهومة بالتبعية واذا
كان اخذا بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشي بنا من صراطه فالصراط الذي مشي
بنا عليه صراطه الذي هو عليه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب
تعالى الصراط الذي يمشي بنا عليه وكذا اي مثل ما قلنا من انه ما احد من العالم
الا على صراط مستقيم هو صراط الرب علمت بلقيس من حال سليمان فعلمت انه ليس
الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فتبعته وهو تابع منقاد لربه الذي يمشي به
فتبعت بلقيس ايضا ربه وانقادت له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت الرب
الذي اسلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت عالما من عالم باضافة الرب اليه كما
خصص بنو اسرائيل موسى وهارون بذلك فان منشاء التخصيص اعتقاد ان ما عدا
المضاف اليه ليس على صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك كما علمت واما التسخير الذي

اختص به سلیمان علیه السلام وفضل به علے غیرہ وجعله الله له من الملك الذی لاینبغی لاحد من بعدہ فهو کونه عن امرہ ای وجود الشئ بمجرد امرہ وقوله فقال فسخرنا له الریح تجری بامرہ فما هو من کونه تسخیرا فان الله تعالے یقول فی حقنا کلنا من غیر تخصیص و سخر لکم ما فی السموت وما فی الارض جمیعا منه وقد ذکر تسخیر الریاح والنجوم وغیر ذلك ولکن لاعن امرنا بل عن امر الله فما اختص سلیمان ان عقلت الا بالامر من غیر جمعیة ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا اقیمت فی مقام الجمعیة وقد عاینا ذلك فی هذا الطریق فکان من سلیمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخیرہ من غیر همة ولا جمعیة واعلم ایدنا الله وایاك بروح منه ان مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد ای عبد کان فانه لا ینقصه ذلك من ملك اخرته ولا یحسب علیه مع کون سلیمان علیه السلام طلبه من ربه تعالے فیقتضی ذوق الطریق ان یکون قد عجل له ای لسلیمان فی الدنیا ما ادخر لغیرہ ویحاسب به اذا ارادہ ای الحساب فی الاخرة فقال الله له ای لسلیمان هذا عطاؤنا فنسب العطاء الی نفسه ولم یقل لك ولا لغیرك مما یدل علے نسبته الی العبد فامنن ای اعط او امسك بغیر حساب فما نسب الی العبد الا الاعطاء والامساك بما لا یحاسب علیه فعلمنا من ذوق الطریق ان سواله ذلك کان عن امر ربه ولذلك لا یحاسب علیه والطلب اذا وقع عن الامر الالهی کان الطالب له الاجر التام من غیر تبعة حساب ولا عقاب علے طلبه فان طلبه ذلك امتثال امر وعبادة والباری تعالے ان شاء قضی حاجته فیما طلب منه و ان شاء امسك فان العبد قد وکل فی ما وجب الله علیه من امتثال امرہ فیما سال ربه فیه حیث قال ادعونی استجب لکم فلو سال ذلك من نفسه من غیر امر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار فی جمیع ما یسال فیه الله تعالی کما قال لنبیه محمد علیه الصلوة والسلام قل رب زدنی علما فامتثل امر ربه فکان یطلب الزیادة من العلم حتی کان

علی ابن ولو فی الیقظة بتاوله علما کما تاول رویاہ لما رای فی النوم انه اتی بقدح

لبن فشربه واعطی فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته قال العلم وکذلك لما اسری به

اتاہ الملك باناء فیه لبن واناء فیه خمر فشرب اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة ای ما

فهو صورة العلم فهو العلم تمثل فی صورة اللبن کجبریل تمثل فی صورة بشر سوی

لمریم ولما قال علیه الصلوٰة والسلام الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا نبه علی ان کل ما یراہ

الانسان فی حیوته الدنیا انما هو بمنزلة الرؤیا للنائم فی انه صور یعبر بها عن الامور الواقعة

والذی سیقع فهو من هذه الحیثیة خیال فلابد من تاویله شعر انما الکون ای عالم

الصور والاشکال او العالم کله لانه ظل للغیب المطلق الاعیان الثابتة خیال یتوهم

ان له وجودا فی نفسه ولیس کذلك بل هو حق فی الحقیقة یعنی عین الوجود الحق الذی

تمثل بهذه الصور الخیالیة وکل من یفهم هذا المعنی الذی ذکرناہ حاز ای جمع اسرار

الطریقة التی هی نتیجة سلوك الطریقة المسلوکة لارباب السلوك وکان صلی الله تعالی

علیه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فیه وزدنا منه لانه کان یراہ صورة ا

وقد امر بطلب الزیادة من العلم واذا قدم الیه غیر اللبن قال اللهم بارك لنا فیه و

خیرا منه فمن اعطاہ الله ما اعطاہ بسوال عن امر الهی فان الله لا یحاسبه به فی الدار

الاخرة ومن اعطاہ الله ما اعطاہ بسوال عن غیر امر الهی فالامر فیه الی الله ان شاء

حاسبه وان شاء لم یحاسبه وارجو من الله تعالی فی العلم خاصة انه لا یحاسبه ای

یطالبه به فان امرہ لنبیه علیه الصلوٰة والسلام بطلب الزیادة من العلم عین امرہ لامته

فان الله تعالی یقول لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة وای اسوة اعظم من هذا

التاسی لمن عقل عن الله ولو نبهنا علی المقام السلیمانی علی تمامه لرایت امرا یهولك

الاطلاع علیه وانما قلنا ذلك فان اکثر علماء هذه الطریقة جهلوا حالة سلیمان علیه السلام

ومكانته وزعموا انه احب مملكة الدنيا وطلب ان لا يكون ذلك لغيره وليس الامر كما زعموا والله سبحانه اعلم بالحقايق +

فص حكمة وجودية فى كلمة داودية

انما وصفت الحكمة المودعة فى الكلمة الداودية بالوجودية لان المراد بالوجودية اما معناه المشهور او هو بمعنى الوجدان وعلى كل من التقديرين فللحكم الداودية به نوع اختصاص اما على الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانسانى الكمالى لا مطلقا اذ لا اختصاص له بشئ وكمال الوجود الانسانى انما هو بظهور حقايق الخلافه بتمامها وهى قد ظهرت فيما تقدم من الانبياء بالتدريج حتى ظهرت بتمامها فى داود عليه السلام وكملت فى ابنه الذى هو منه واما على الثانى فلان داود عليه السلام انما وجد هذا الحكم بمجرد الوهب من غير تجشم كسب كما سياتى فتكون حكمة وجدانية محضة لا دخل فيها للتعمل والكسب حتى لا يصح استنادها اليه الا بانه وجدها لا بانه اكتسبها الى غير ذلك من العبارات اعلم ايها الطالب المسترشد انه لما كانت النبوة والرسالة التى هى خصوص مرتبة فى النبوة اختصاصا الهيا ليس تجرى فيها شئ من الاكتساب اعنى بالنبوة المختصة ببعض الكمل اختصاصا الهيا نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى لهم اى للانبياء عليهم السلام من هذا القبيل اى من قبيل الاختصاص والامتنان مواهب ليست جزاء لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاوه اياهم على طريق الانعام والافضال ولذلك عبر سبحانه وتعالى عن هذا الاعطاء بالهبة التى لا تطلب عليها عوض ولا عرض فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لابراهيم الخليل وقال فى ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال فى حق موسى عليه السلام ووهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبيا متضمنا ذلك الوهب الالهى المذكور فى هؤلاء الانبياء الى مثل ذلك الوهب بالنسبة الى من عداهم فالذى اى الاسم الذى تولاهم اولا حيث اختصهم بالنبوة

الرسالة هو بعينه الاسم الذى تولاهم ثانيا بعد اختصاصهم بها فى عموم احوالهم واثرها
وليس ذلك الاسم المتولى الا اسمه الوهاب ثم لما بين ذلك المعنى فى بعض الانبياء اراد
ان ينتقل الى داود عليه السلام الذى هو المقصود بالذكر ههنا فقال وقال فى حق داود
ولقد اتينا داود منا فضلا فلم يقرن به اى بالفضل الذى اتاه داود جزاء يطلب منه
كالشكر مثلا ولا اخبرانه اعطاه هذا الذى ذكره من الفضل جزاء لعمل من اعماله و
لما طلب الشكر على ذلك الفضل بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود عليه
السلام وانما طلب من آل داود ليشكره الآل على ما انعم به على داود فهو فى حق
داود عطاء نعمه وافضال وفى حق آله على غير ذلك اى على غير كونه عطاء نعمه وافضال
بل عطاء لطلب المعاوضة منهم فقال الله تعالى امرا لهم طالبا منهم الشكر بالعمل اعملوا
آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور فداود عليه السلام ليس يطلب منه الشكر
على ذلك الاعطاء وان كانت الانبياء عليهم السلام قد شكروا الله تعالى على ما انعم به
عليهم ووهبهم اياه فلم يكن ذلك الشكر الواقع منهم منبعثا عن طلب من الله سبحانه
بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه تعالى عليه وسلم حتى
تورمت قدماه من غير ان يكون ماموراً بالقيام على هذا الوجه شكرا لما غفر الله له ما
تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قيل له فى ذلك قال افلا اكون عبدا شكورا وقال فى نوح انه
كان عبدا شكورا والشكور من عباد الله قليل فاول نعمة انعم الله بها على داود ان اعطاه
اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال وهى الحروف التى من شانها ان تتصل بما بعدها
فالاتصال والانفصال انما يعتبران بالنسبة الى ما بعد واما بالنسبة الى ما قبل فكل الحروف
تقبل الاتصال فقطعه اى نبه على قطعه عن العالم بذلك اى بان اعطاه اسما ليس فيه
حروف الاتصال اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم من غير نظر الى شئ آخر وهى الدال والالف
والواو فان المناسبة بين الاسم والمسمى مما يفهمها اهل الحقيقة وسمى محمدا صلى الله

تعالی علیه وسلم بحروف الاتصال والانفصال فحروف الانفصال هو الدال و ما عداها من
حروف الاتصال فوصله اے دل علی وصوله به ای بالحق سبحانه بحروف الاتصال و
فصله ای دل علی انفصاله عن العالم بحرف الانفصال فجمع له ای لمحمد علیه الصلوٰة
والسلام بین الحالتین الاتصال بالحق والانفصال عن العالم فی اسمه کما جمع له ای لداؤد
بین الحالتین من طریق المعنی فانه لا بد لکل من الکمل من ذلک الاتصال والانفصال و لکن
لم یجعل ذلک فی اسمه کما جعل فی اسم محمد صلی الله تعالی علیه وسلم فکان ذلک اختصاصاً
لمحمد وتفضیلاً له علی داود صلوات الله علیهما اعنی بالاسم الاشارة المذکورة فی قوله
فکان ذلک التنبیه علیه ای علی الجمع بین الحالتین باسمه فتم له الامر من جمیع جهاته
جهة الاسم وجهة المسمی وکذلک الامر فی اسمه احمد جمع فیه بین الحالتین بحروف
الاتصال وهی الحاء والمیم وحروف الانفصال وهی الالف والدال فهذا من حکمة الله
تعالے ثم قال الله تعالی فی حق داود علیه السلام یا جبال اوبی معه والطیر ترک المقول
لکونه معلوماً فی کتاب الله تعالی ولدلالة ما بعده علیه فیما اعطاه اے فی جملة ما اعطے
داود علی طریق الانعام علیه ترجیع الجبال معه منصوب علی انه مفعول القول بتضمین
معنی الذکر ای قال ذاکراً ترجیع الجبال او منصوب علی انه المفعول الثانی لاعطاه وتکون
ما مصدریة او علی انه مفعول للانعام التسبیح بالنصب علی انه مفعول للترجیع
فتسبیح الجبال لتسبیحه لیکون له ای لداود عملها اے عمل الجبال لان تسبیحها لما کان
لتسبیحه منشأ منه لاجرم یکون ثوابه عائداً الیه لا الیها لعدم استحقاقها لذلک وکذلک
الطیر اے مثل الجبال الطیر فی الترجیع وانما کان تسبیح الجبال والطیر لتسبیحه لانه لما
قوی توجهه علیه السلام بروحه الی معنی التسبیح والتحمید سرے ذلک الی اعضائه
وقواه فانها مظاهر روحه ومنها الی الجبال والطیر فانها صور اعضائه وقواه فی الخارج
فلا جرم یسبحن لتسبیحه ویعود فایدة تسبیحها الیه واعطاه اے داود القوة ونعته

بها حيث قال واذكر عبدنا داود ذا الايد فان الايد هو القوة واعطاه الحكمة اى العلم بالاشياء على ما هى عليه والعمل بمقتضاه ان كان متعلقا بكيفية العمل وفصل الخطاب لبيان تلك الحكمة على الوجه المفهم ثم المنة الكبرى والمكانة اى المرتبة الزلفى التى خصه الله تعالى بها اى ميزه بها عن سواه حيث اعطاه اياه ولم يعطهم التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع احد من ابناء جنسه وهم الانبياء عليهم السلام وان كان فيهم خلفاء فقال يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى اى ما يخطر لك فى حكمك من غير وحى منى فيضلك عن سبيل الله اى عن الطريق الذى اوحى به على صيغة المتكلم الواحد الى رسلى وانما كان التنصيص على الخلافة المنة الكبرى والمكانة الزلفى لانها صورة المرتبة الالهية التى اعطيت للخلفاء ثم تادب سبحانه معه اى مع داود عليه السلام فقال سبحانه ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا اى بسبب نسيانهم يوم الحساب حيث لم يسند الضلال اليه ولم يقل له فان ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد كما هو مقتضى الظاهر بل اسنده الى الجماعة الغائبين الذين داود عليه السلام واحد منهم فان قلت وادم عليه السلام ايضا قد نص الله سبحانه على خلافته فليس داود مخصوصا بالتنصيص على خلافته قلنا ما نص على خلافة ادم مثل التنصيص على خلافة داود وانما قال سبحانه وتعالى للملائكة فى قصة ادم عليه السلام انى جاعل فى الارض خليفة ولم يقل سبحانه انى جاعل ادم فى الارض خليفة فيحتمل ان يكون الخليفة الذى اراده الله سبحانه غير ادم بان يكون بعض اولاده ولو قال ايضا انى جاعل ادم خليفة لم يكن مثل قوله انا جعلناك خليفة فى الارض بضمير الخطاب فى حق داود عليه السلام فان هذا امر محقق وليس فيه احتمال غير المقصود وذلك اى قوله انى جاعل ادم خليفة ليس كذلك اى مثل قوله انا جعلناك خليفة فان ضمير الخطاب لا يحتمل الغير

بخلاف اسم الغایب ثم لما کان ههنا مظنة ان یقال ان ذکر ادم فی القصة قرینه دالة
علی ان المراد بالخلیفة ادم علیه السلام فیکون التنصیص علیه مثل التنصیص علی
داود علیه السلام رفعه بقوله وما یدل ذکر ادم علیه السلام فی القصة بعد ذلک دلالة
لا یحتمل الغیر علی انه ای ادم علیه السلام عین ذلک الخلیفة الذی نص الله علیه
لاحتمال ان یکون بعض اولاده کما قلنا مع ان التنصیص الحاصل بلا قرینة لیس مثل
التنصیص الواقع بها کما لا یخفی فاجعل بالک لاخبارات الحق سبحانه وتعالی عن عباده
واجتهد فی ادراک خصوصیاتها اذا اخبر عنهم حتی تفهم ما فضل به بعضهم علی بعض
وکذلک الحال فی حق ابراهیم الخلیل علیه السلام ای لیس التنصیص علی خلافته
مثل التنصیص علی خلافة داود فانه تعالی قال فی حق الخلیل علیه السلام انی جاعلک
للناس اماما ولم یقل خلیفة وان کنا نعلم ان الامامة هنالک خلافة ولکن ما هی مثلها
لانه ما ذکرها ای الخلافة باخص اسمائها وهی الخلافة لانها خصوص مرتبة فی الامامة
ثم فی داود علیه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خلیفة حکم بان حکم
بین الناس بدلا من المستخلف ولیس ذلک المذکور من الخلافة فی الحکم الا عن الله
تعالی فقال الله تعالی له فاحکم بین الناس بالحق وخلافة ادم قد لا تکون من هذه
المرتبة بحسب الاحتمال العقلی واللفظی فتکون خلافته ان یخلف من کان فیها ای فی
الارض قبل ذلک من الملک والجن غیرهما لا انه نایب عن الله فی خلقه بالحکم الالهی
فیهم وان کان الامر کذلک وقع فان ادم علیه السلام خلیفة فی الحکم عن الله تعالی
بحسب الواقع ولکن لیس کلامنا الا فی التنصیص علیه والتصریح به ولله فی الارض
خلایف عن الله تعالی وهم الرسل صلوات الرحمن علیهم اجمعین واما الخلافة الیوم
فعن الرسول لا عن الله لانهم لا یحکمون الا بما شرع لهم الرسول ولا یخرجون عن ذلک
غیر ان هنا دقیقة لا یعلمها الا امثالنا وذلک المذکور من الدقیقة واقع فی اخذ ما یحکمون

به مما هو شرع على صيغة المصدر للرسول فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم
بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه صلى الله
تعالى عليه وسلم وفينا من يأخذه عن الله تعالى بلا واسطة وذلك لكمال متابعته
للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فإنه وصل به إلى مقام يأخذ الحكم بلا واسطة كما
أخذه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله تعالى بعين ذلك الحكم
لا بغيره فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
أي مأخذ حكمه مأخذ حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو في الظاهر متبع
له صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم مخالفته له في الحكم وإن كان في الباطن مستقلا
لأخذه عن الله تعالى بلا واسطة كعيسى عليه السلام إذا نزل فيحكم بما حكم به الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم أخذا من الله تعالى كما أخذه صلى الله تعالى عليه وسلم و
كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده حيث أمر باتباع هداهم لا باتباعهم ليكون أخذا من الله كما أخذوا منه والفرق
بين أخذ النبي وعيسى عليهما السلام وبين أخذ التابع بغير واسطة أن التابع
وصل إلى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما عليهما السلام لم يصلا إليه بواسطة
متابعة أحد وهو أي الخليفة منا الآخذ الحكم عن الله تعالى في حق ما يعرفه ويتحقق
به من صورة الأخذ من الله تعالى مختص بهذا الأخذ باطنا موافق للنبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ظاهرا هو أي هذا الخليفة فيرى في الحكم الذي اختص بأخذه
عن الله بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم أي بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم
في الحكم الذي قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره أي من حيث
كونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث أنه هو شرع لغيره قبله وكذلك
أخذ الخليفة أي ما أخذه الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول فيتبعه الخليفة

من حيث انه اخذ عن الله تعالے لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله تعالے
فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله بموافقته
له فى الظاهر ولهذا مات رسول الله صلے الله تعالے عليه وسلم وما نص بخلافة
عنه علے احد ولا عينه بوجه غير التنصيص لعلمه ان فى امته من ياخذ الخلافة
عن ربه فيكون خليفة عن الله تعالے مع الموافقة له صلے الله تعالے عليه وسلم فى
الحكم المشروع فلما علم ذلك رسول الله صلے الله عليه وسلم لم يحجر الامر اے امر
الخلافة ولم يحصره فى الخلافة عنه فلله خلفاء فى خلقه غير الرسل ياخذون من
معدن الرسول اے رسولنا صلے الله تعالى عليه وسلم والرسل الذين تقدموا
عليه بالزمان ما اخذته الرسل اى رسولنا وسائر الرسل عليهم السلام ويعرفون
فضل الرسول المتقدم هناك لان الرسول قابل للزيادة اى لان يزيد فى الاحكام و
هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها اى الرسول مرفوع وكان
تامة وقبلها جواب لو اى الزيادة التى لو وجد الرسول فى زمان ذلك الخليفة قابلا
لتلك الزيادة او ناقصة والخبر محذوف اى لو كان الرسول كائنا فى زمان ذلك
الخليفة لقبل تلك الزيادة واقتصر علے الزيادة لان النقصان ايضا زيادة فلا يعطے
من الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة فهو فى الظاهر متبع غير مخالف
بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود
انه لا يزيد علے موسى مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول امنوا به واقروبه فلما
زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه
خالف اعتقادهم فيه اے اعتقاد اليهود فى شان موسى عليه السلام ان شريعته لا تنسخ
او فى شان عيسى ان شريعته لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام وجهلت اليهود الامر
اے امر الرسالة علے ما هو عليه من اقتضاء الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد

كل قوم ارسل الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله فكان من قصته ما اخبرنا الله فى كتابه

العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى عليه السلام رسولا قبل الزيادة على شريعة موسى

بشى اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص اى نقص حكم زيادة

حكم بلا شك فان نقص حكم اباحة شئ مثلا عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحرمته

عليها وبالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى منصب الزيادة والنقصان

وانما تنقص اى الخلافة او تزيد على الشرع الذى قد تقرر بالاجتهاد اى المجتهدات

التى لا نص فيها حقيقة سواء نقل فيها نص او لم ينقل وانما حكم المجتهد فيها بالرائ

قياسا على الشرع الذى شوفه به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اى خوطب به

مشافهة من الله او ممن اوحى به اليه فقد يظهر من الخليفة الآخذ الحكم من الله

ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس الامر كذلك وانما هذا

الامام يعنى الخليفة الآخذ من الله تعالى لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر

عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق اى طريق الاسناد فيه

العدل عن العدل فما هو اى العدل معصوم بالرفع على لغة بنى تميم من الوهم الذى

هو مبدء السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى الذى هو مبدء التبديلات و

التحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى فانه اذا نزل يرفع

كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير الائمة المجتهدين فيبين برفعه صورة الحق المشروع

الذى كان النبى عليه الصلوة والسلام عليه ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة فى النازلة

الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه

وان قرره الحق فى صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة و

اتساع الحكم فيها قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال صلى الله

تعالى عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وظاهر انه لو لم يقع الاختلاف فى

الاحکام الاجتهادیة ما کان یظهر فیها الوجوه المتکثرة التی هے صورة سعة الرحمة المجبول
علیها نبینا صلی الله علیه وسلم ولما کان لمتوهم ان یتوهم ان استصواب اختلاف
الخلفاء والمجتهدین لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحکم فیها ینافی ما ثبت عن
رسول الله صلی الله علیه وسلم انه اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما دفعه واما
قوله صلی الله تعالی علیه وسلم اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما هذا فی الخلافة
وفی بعض النسخ فهذا فی الخلافة وهو یصلح ان یکون جواب اما یعنی هذا الحکم انما
هو فی الخلافة الظاهرة التی لها السیف وان اتفقا فلابد من قتل احدهما وهو اخرهما
بخلاف الخلافة المعنویة الغیر المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فیها وانما جاء
ای قتل الخلیفة الاخر فی الخلافة الظاهرة وان لم یکن لذلک الخلیفة الظاهری الاخر
هذا المقام ای مقام الخلافة واخذ الاحکام عن الله کالخلیفة الظاهری الاول وهو اے
الخلیفة الاخر خلیفة رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ان عدل و ح یکون بین الخلیفتین
تخالف فی رتبة الخلافة فان الاول خلیفة الله والثانی خلیفة رسول الله فمن حکم الاصل
ای وجوب القتل فی الاخر مع هذا التفاوت القاضی بعدم تخالفهما فی الحقیقة من
حکم الاصل الذی به اے بهذا الحکم یتخیل وجود الهین فالاصل هو برهان التمانع
وحکمه ای نتیجته وجوب وحدة الواجب تعالی فبوجوب وحدة الواجب یحکم بوجوب
وحدة الخلیفة الذی هو ظله ونایبه وقتل الاخر من الخلیفتین فقوله فمن حکم الاصل
جزاء لقوله وان لم یکن لذلک الخلیفة هذا المقام ویجوز ان یکون جواب اما وتکون
ان فی قوله وان لم یکن وصلیة ولما اشار رضی الله تعالے عنه الی الاصل الذے هو
برهان التمانع اخذ فی تقریره فقال ولو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا وان اتفقا اے
الالهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلک لانه علی تقدیر اتفاقهما اما ان ینفذ
حکم کل منهما فی الاخر فلا یکون واحد منهما الها لنفوذ حکم الاخر فیه وان لم ینفذ

فكذلك ايضا العدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الاخر فالنافذ الحكم هو
الاله فلا يكون فى الالهة تعدد اصلا واما ان اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا لقدرا
اى فرضا لنفذ حكم احدهما فقط فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذى لم
ينفذ حكمه ليس باله ومن ههنا اى من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة
الالهية نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم انه حكم الله وان خالف ذلك الحكم
النافذ الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله فى نفس الامر
هذا تعليل للحكم المتقدم باعادته واستدلال عليه ففى الحقيقة هو تعليل بما استدل
به عليه اعنى قوله لان الامر الواقع فى العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على
حكم الشرع المقرر بالمشية فما شاء الحق وقوعه يقع البتة وما لم يشا لم يقع سواء
كان الشرع قرره اولا وان كان تقريره اى تقرير الشرع المقرر ايضا من المشية
الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة للعمل به فان المشية المتعلقة بتقرير الشرع ليست
لها خاصة فيه اى فى الشرع الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشية به
ايضا فالمشية سلطانها اى تاثيرها فى الاشياء عظيم اى لا يتخلف منها ما يتعلق به
ولهذا اى لعظم سلطانها جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استقرت الذات
واستوت عليها بالتجلى بها نفذت حكمها فى اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها
يقتضى الحكم ونفوذها وما اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا يقع فى الوجود شيئ و
لا يرتفع خارجا عن المشية فان الامر الالهى اذا خولف ههنا بالمسمى اى بما يسمى
معصية فليس الا الامر بالواسطة المسمى بالامر التكليفى لا الامر التكوينى فما خالف الله
احد قط فى جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة
فافهم وعلى الحقيقة فامر المشية اذا تعلقت بافعال العباد انما يتوجه على ايجاد عين
الفعل لا على من ظهر ذلك على يديه فيستحيل ان يكون اى فيستحيل كل من حالتى

الفعل وجوده وعدمه الا وجوده فانه غیر مستحیل بل واجب وفی بعض النسخ یستحیل ان لا یکون ومعناه ظاهر ولکن فی هذا المحل الخاص فوقتا یسمی عین الفعل به اے با مر المشیة مخالفة لامر الله تعالے اذا کان موافقا للامر التکلیفی ووقتا یسمی موافقة وطاعة لامر الله اذا کان موافقا له ویتبعه ای الفعل الذے یتعلق به المشیة لسان الحمد والذم علے حسب ما یکون موافقا ومخالفا للامر التکلیفی فانه ان کان موافقا یحمد وان کان مخالفا یذم ولما کان الامر فی نفسه علے ما قررناه من انه لا یقع شئی الا بالمشیة الالهیة ولا یرتفع الا بها لذلك کان مآل الخلق فی الآخرة الی السعادة علے اختلاف انواعها واشتراکها فی رفع العذاب عنهم فعبر الحق سبحانه عن هذا المقام اے عن مقام کون مآل الکل الی السعادة بان الرحمة وسعت کل شئی فکما ان الرحمة الوجودیة وسعت کل الاشیاء حتی الغضب کذلك الرحمة المقابلة للغضب ایضًا وسعتها وانها اے وعبر من هذا المقام ایضًا بانها ای الرحمة سبقت الغضب الالٰهی سبقا یعم جمیع معانی السبق من التقدم فی الوجود ومن التعدی عن الشئی بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستیلاء والسابق بهذه المعانی متقدم فاذا لحقه یالاستحقاق له هذا العبد الذے حکم علیه المتاخر یعنی الغضب حکم علیه المتقدم یعنی الرحمة فنالته الرحمة واخذته من ید غضب المنتقم اذ لم یکن غیرها اے غیر الرحمة سبق فهذا معنی سبقت رحمته غضبه لتحکم ای الرحمة علے من وصل الیها فانها فی الغایة وقفت والکل سالك الی الغایة فلابد من الوصول الیها اے الی الغایة فلابد من الوصول الی الرحمة التی هے الغایة ومفارقة الغضب الذے غلبة الرحمة فیکون الحکم لها اے للرحمة فی کل واصل الیها ای الی الغایة بحسب ما یعطیه حال الواصل الیها اے بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فیکون للبعض نعیم فی عین الجحیم وللبعض آخر جحیم فی عین الجنة وللآخر فے الاعراف الذے بینهما شعر لمن کان ذا فهم

عظیم یورثہ الذوق والکشف یشاھد ما قلنا شہودا عیانا وان لم یکن لہ فہم
فیا خذہ عنا اخذ تقلید یا ایمانیا فما ثمہ ای فی نفس الامر الا ما ذکرناہ فاعتمد علیہ
وکن بالحال فیہ اے فیما ذکرناہ یعنے اجتہد حتی یصیر لک الحال ولا تکتف بمجرد
التقلید کما کنا الفعل منسلخ عن الزمان ای کما نحن بالحال فیہ فمنہ ای من الحق تعالی
نزل الینا وفاض علینا ما تلونا علیکم ومنا نزل الیکم ما وھبنا کم منا فمنا ثانیا تاکید
للاول او متعلق بوھبنا کم ای وھبنا ما وھبنا کم منا من احوال التی نزلت الینا من
الحق سبحانہ واما تلیین الحدید فقلوب قاسیۃ بلینھا الرجز والوعید ای تلیین
قلوب قاسیۃ تلیین النار اے مثل تلیین النار الحدید وانما الصعب قلوب
اشد قسوۃ من الحجارۃ فان الحجارۃ تکسرھا وتکلسھا النار اے تجعلھا کلسا وھی النورۃ
ولا تلینھا وما الان ای الحق سبحانہ لہ اے لداود علیہ السلام الحدید الا لعمل
الدروع الوافیۃ ای الحافظۃ من العدو تنبیھا من اللہ ان لا یتقی الشیئ الا بنفسہ
فان الدرع تتقی بہ السنان والسیف والسکین والنصل وکلھا حدیدا کالدرع فاتقیت
الحدید بالحدید فجاء الشرع المحمدی باعوذ بک منک فافھم فھذا روح تلیین الحدید
فھو المنتقم الرحیم فینبغی ان یتقی من الاسم المنتقم بالرحیم واللہ الموفق والمعین
الجواد المفضل الکریم

فصّ حکمۃ نفسیۃ فی کلمۃ یونسیۃ

لما نفس اللہ سبحانہ
وتعالے بنفسہ الرحمانی عن کرب یونس علیہ السلام بتخلیص نفسہ القدسیۃ
عن توھم خراب صورتہ الجسمانیۃ وھدم نشأتہ العنصریۃ المانعین لھا عن الوصول
بکمالھا حین القاہ من بطن الحوت الی ساحل الیم وصف حکمتہ بالنفسیۃ بسکون
الفاء کما ذھب الیھا اکثر الشارحین او النفسیۃ بفتحتھا کما یشھد بھا النسخۃ المقروۃ
علے الشیخ رضی اللہ تعالی عنہ وظھر من ذلک وجہ تصدیر قصتہ علیہ السلام

بما یدل علی وجوب المحافظة للنشأة الانسانیة عن هدمها وحل نظامها حیث قال اعلم ان هذه النشأة الانسانیة بکمالها ای بتمامها روحا وجسما ونفسا خلقها الله تعالی علی صورته الجامعة بین التنزیه الذی تدرکه الروح والتشبیه الذی تحکم به القوی الجسمانیة والجمع بینهما الذی ینکشف للطیفة القلبیة الجامعة بین احکام الروح والجسم المتوسطة بینهما وکان رضی الله تعالی عنه اراد بهذه اللطیفة بالنفس وان کانت مسماة بالقلب فی عرفهم وهی فی الحقیقة عین الروح لکن باعتبار تفاضل واقع بین صفاته التجریدیة الذاتیة وبین احوالها التعلقیة العرضیة و استقرارها علی حالة متوسطة اعتدالیة من غیر غالبیة فاحشة ولا مغلوبیة کذلک کما یقول الحکماء فی المزاج فلا یتولی حل نظامها الا من خلقها وهو الله سبحانه اما بیده ای بغیر واسطة الامر التشریعی التکلیفی ولیس فی الحقیقة الا ذلک لان الکل بمشیته یا مره التشریعی التکلیفی ومن تولاها بان حل نظامها بغیر امر الله التشریعی التکلیفی فقد ظلم نفسه وتعدی حد الله فیها ای تعدی ما عین الله واوجبه علیه فیها ای فی شانها من حفظها وسعی فی خراب ما امر الله تعالی بعمارته واعلم ان الشفقة علی عباد الله تعالی احق بالرعایة من الغیرة فی الله تعالی باجراء الحدود المفضیة الی هلاکهم اراد داود علیه السلام بنیان بیت المقدس فبناه مرارا فکلما فرغ منه تهدم فشکی ذلک الی الله تعالی فاوحی الله تعالی الیه ان بیتی هذا لا یقوم علی ید من سفک الدماء فقال داود یا رب الم یک ذلک ای سفک الدماء فی سبیلک قال بلی ولکنهم الیسوا عبادی فقال یا رب فاجعل بنیانه علی یدی من هو منی فاوحی الله تعالی الیه ان ابنک سلیمان یبنیه فالغرض من هذه الحکایة مراعاة هذه النشأة الانسانیه وان اقامتها اولی من هدمها الا تری ان عدوا الدین فرض الله تعالی فی حقهم الجزیة والصلح ابقاء علیهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله الجنوح

الميل وضمير لها للسلم فانه مونث سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع
لولى الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فح يقتل الا تراه سبحانه اذا كان اولياء الدم
جماعة فرضى واحد بالدية او عفا وباقى الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعى من
عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول فى صاحب
النسعة ان قتله كان مثله النسعة بكسر النون حبل طويل عريض يشبه الحزام وقصتها
انها كانت لرجل وجد مقتولا فراى وليه نسعته فى يد رجل فاخذه بدم صاحبها فلما قصد
قتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله اى فى الظلم اذ لا يثبت القصاص
شرعا بمجرد وجدان النسعة فى يد اخر وكلاهما هادم بنيان الرب الا تراه تعالى يقول و
جزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اى يسوء ذلك الفعل مع كونها مشروعا
وما يقال انما يقع امثال ذلك على سبيل المشاكلة فلا ينافى القصد من البلغاء الى
مثل تلك المعانى والخواص فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اى المعفو عنه على
صورته اى على صورة الحق فمن عفا ولم يقتله فاجره على من هو اى المعفو عنه على
صورته وهو الحق سبحانه لانه اى الحق احق به اى بالعبد المعفو عنه اذ انشاه
اى لنفسه حتى يظهر به اسماءه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعاه
بان عفا عنه ولم يقتله فانما يراعى الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور وما يذم الانسان
لعينه وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا فى عينه ولا فعل الا لله تعالى ومع
هذا ذم منها اى من الافعال ما ذم وحمد منها ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض
بان ذم احد شيئا لا يوافق غرضه مذموم عند الله بخلاف ما يذمه الشرع فانه اخبار
عما فى نفس الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم الا ما ذمه الشرع
وهذا صريح فى ان حسن الاشياء وقبحها شرعى لا عقلى فان ذم الشرع لحكمة يعلمها
الله تعالى او من اعلمه الله تعالى كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا

المتعدی حدود الله تعالی فیه اے فی هذا النوع وقیل المعنی فیه اے فی القصاص ورد به قوله تعالے ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب وهم اهل لب الشئ الذین عثروا اے اطلعوا علی اسرار النوامیس الالهیة التی یحکم بها الشرع والحکمیة التے یقتضیها العقل اذا علمت ان الله راعی هذه النشاة واقامتها فانت اولی بمراعاتها ذلك بذلك ای بان تراعیها السعادة من وجهین فانه مادام الانسان حیا یرجی له تحصیل صفة الکمال الذے خلق له فاذا اعنته علی ذلك رجع اثر الاعانة الیك فذلك سعادة وامنت من غایله ترك الاعانة وذلك سعادة اخری ومن سعی فے هدمه فقد سعی فی منع وصوله لما خلق له بل فی منع وصول نفسه ایضا الیه لانه یجازی بمثل مافعل اما بالقصاص او بغیره وما احسن ما قال رسول الله صلے الله علیه وسلم ترغیبا للعبد فیما یوصله الی ما خلق له وتفضیلا لهذا الموصل علی هادم النشاة الانسانیة وان کان بالامر وکان للهادم رتبة اعلاء کلمة الله وثواب الشهادة الا انبئکم بما هو خیر لکم وافضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم ویضربوا رقابکم قالوا نعم قال هو ذکر الله تعالی اے ما هو خیر لکم هو ذکر ذکر الله تعالے سبحانه وذلك ای حسن ما قال النبی صلے الله علیه وسلم بحیث یقضی منه العجب انه لا یعلم قدر هذه النشاة الانسانیة الا من ذکر الله الذکر المطلوب منه فیحصل فیها ما لا سعادة فوقه وهو سعادة شهود الحق سبحانه وتعالی فنبه صلے الله تعالے علیه وسلم علی ان ما یحصل للذاکر فی هذه النشاة افضل مما یحصل فے هدمها وان کان واقعا بموجب الامر مثمرا لسعادة عظیمة هو الفوز بالجنة والتلذذ بملاذها من الحور والقصور وغیرهما فابقاء هذه النشاة افضل من هدمها وان کان بالامر ثم شرع رضی الله تعالے عنه فی بیان ما یحصل للذاکر فی هذه النشاة فقال فانه تعالی جلیس من ذکره والجلیس مشهود الذاکر ومتی لم یشاهد الذاکر بجمیع اجزاء وجوده الحق الذی هو جلیسه فلیس بذاکر

فان ذكر الله سار في جميع اجزاء العبد فالذاكر له من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره
بلسانه خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه
اللسان من حيث لا يراه الانسان بما هو راء اى اللسان راء به وهو البصر وفيه اشارة الى
ان لكل شئ نصيبا من الصفات السبعة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود ولذلك
قال بما هو راء فافهم هذا السر في ذكر الغافلين فالذاكر الذى هو اللسان من الغافل
حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو اى الذاكر يشاهده اى المذكور والغافل من
ث غفلته ليس بذاكر فما هو اى الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احد
العين والحق احدى العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء ولا يلزم
من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والجزء الآخر متصف
بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء يذكر الحق به فيكون الحق جليس
ذلك الجزء فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذى
يذكر الله في جميع احيانه كما جاء في الحديث لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من
يقول الله الله ولما ذكر ان العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا كان محل ان يقال كيف
يكون محفوظا وقد يطرأ عليه الموت فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشاة
بالمسمى موتا فليس باعدام له بالكلية وانما هو اى الموت تفريق بين الجسم والروح
فيأخذه اى العبد من حيث روحه اليه وليس المراد اى مراد العبد الا ان يأخذه
الحق ويخلصه من عالم الكون والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه اى
الى نفسه سوى له مركبا اى بدنا يكون له بمنزلة المركب غير هذا المركب الذى هو
بدنه العنصرى من جنس الدار التى ينتقل اليها اما بدنا مثاليا كما في البرزخ او بدنا
خرويا بعد الحشر شبيها بالبدن العنصرى في دار الجزاء الجنة والنار وهى دار
البقاء لوجود الاعتدال الحقيقى الذى يحفظ الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا اى

لا تتفرق اجزاءه کما قال تعالے خالدین فیہا ابدا واما اهل النار الخالدون فیہا فمآلہم

الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان یکون بردا

وسلاما علے من فیہا وهذا نعیمهم وقد جاء فی الحدیث سیاتی علے جهنم زمان

تنبت من قعرها الجرجیر فنعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق ای بعد استیفاء

الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منه نعیم خلیل الله علیه السلام حین لقی

فی النار فانه علیه السلام تعذب برویتها وبما تعود فی علمه وتقرر من انها صورة تولم

من جاورها من الحیوان وما علم مراد الله فیہا ومنها فی حقه من راحته فی صورة

العذاب ونعیمه فی عین الجحیم فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود

الصورة الکونیة اے المرئیة علے کون النار دون اثرها فی حقه ای فی حق خلیل الله علیه

السلام وهے نار فی عیون الناس ونور وراحة له علیه السلام فالشئ الواحد یتنوع فے

عیون الناظرین هکذا هو التجلی الالٰهی فانه واحد فی ذاته مختلف بحسب القوابل فیرے

متنوعا فکما ان التجلی الالٰهی واحد فی نفسه ومختلف بحسب الناظرین فیریٰ متنوعا

کذالك العالم واحد فی نفسه مختلف بحسب الناظرین فیرے متنوعا فانه اذا تجلی

الحق فیه علے الناظر باسمائه الحجابیة یرے اعیانه صور احجابیة متباینة للحق سبحانه

ویبقی الناظر فیه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلی فیه علے الناظر بکثرته

الاسمائیة یرے اعیانها مجالی اسمائه ویصیر الناظر حینئذ مکاشفا باسمائه وصفاته و

اذا تجلی فیه علیه بوحدته الذاتیة یرے اعیانه مع اعیانه مع کثرتها واحدة ویصیر

الناظر فیه مشاهد اللحق سبحانه بوحدته الذاتیة الی غیر ذلك من صور التجلیات اذا

عرفت هذا ظهر علیك ان الامر الواحد الذی هو النار فی هذه الصورة یصلح ان

یجعل مثالا للتجلی الوحدانی الالٰهی المتنوع بحسب القوابل وان یجعل مثالا للعالم الواحد

فے نفسه المحتمل لان یظهر علی الناظر فیه بالصور المذکورة وغیرها واذا نظرت الے

هذین الاحتمالین فان شئت جعلته مثالا للتجلی الوحدانی الالٰهی وقلت ان الله سبحانه
تجلی بصور متنوعة فی مثل هذا الامر یعنی النار التی هی فی عین الخلیل علیه السلام
نور وفی اعین الناظرین نار وان شئت جعلته مثالا للعالم وقلت ان العالم فی النظر
المنتهی الیه والناقد فیه بملاحظة تفاصیل احواله المستورة فیه مثل الحق فی
التجلی ای تجلیه بحسب القوابل فیتنوع ای العالم فی عین الناظر بحسب مزاج
الناظر واستعداده لظهوره علیه کما عرفت ولما کان مزاج الناظر بحسب استعداده
الکلی امرا واحدا یتنوع بحسب تنوع التجلی المتنوع بحسب استعداداته الجزئیة
یصلح ان تجعل النار فی الصورة المذکورة مثالا له والی هذه الصلاحیة اشار
بقوله او مزاج الناظرین لتنوع التجلی فکل واحد من هذه المذکور من التمثیلات
الثلثة سائغ فی معرفة الحقائق وبیانها فلو ان المیت والمقتول ای میت کان او ای
مقتول کان سعیدا کان او شقیا اذا مات او قتل لا یرجع الی الله لم یقض الله بموت
احد ولا شرع قتله فالکل فی قبضته وتحت حکم احاطته فلا فقدان فی حقه فشرع
القتل علی السنة الانبیاء وحکم بالموت فی سابق قضائه لعلمه بان عبده لا یفوته
فهو راجع الیه بزواله عن الظاهر وانتقاله الی الباطن وهذا رجوعه الیه هو الظاهر
ذوقا وکشفا علی ان هذا الرجوع منطوق فی قوله تعالی والیه یرجع الامر ای امر الوجود
کله ای فیه یقع التصرف فهو المتصرف فیه یعنی القابل وهو المتصرف یعنی الفاعل
وامر الوجود منحصر فی القابل والفاعل فما خرج عنه شئ لم یکن عینه بل هویته هو
عین ذلک الشئ وهو الذی یعطیه الکشف الصحیح فی قوله تعالی والیه یرجع الامر
کله فالضمیر فی الیه اشارة الی هویته الغیبیة والرجوع لغة هو العود الی ما کان منه
المبدأ فدلت هذه الآیة علی ان هویته العینیة مبدأ الاشیاء کلها ومرجعها و
مبدئیته شئ لشئ علی انواع احدها ان یتنزل المبدأ عن صرافة اطلاقه بظهوره

شؤونه المستجنة فی غیب ذاته وتقیده بها فیصیر امراً مقیداً مغائرة بالتقیید والاطلاق ورجوع هذا المقید الی المبداء بانسلاخه عن الصفات التقییدیة بعد وجودها من الظاهر الی الباطن فحمل المبدئیة والمرجعیة علی هذا الاحتمال وجعل ضمیر الغایب اشارة الی الهویة الغیبیة مما یعطیه الکشف فان العقل لا یستقل به والله تعالی اعلم

فص حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة

لما کانت احواله علیه السلام غالبا فی زمان الابتلاء وقبله وبعده غیبیة وصفت حکمته بالغیبیة و اسندت الی کلمته والمراد بکون احواله غیبیة انها ظهرت من الغیب بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا یرد ان احوال جمیع الانبیاء بل اهل العالم کلهم ظهرت من الغیب فلا اختصاص نعم ان اکثر احوالهم منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصیل احواله التی ظهرت من الغیب بلا سبب ظاهر مذکور فی شرح الشیخ موید الدین الجندی رحمه الله فمن اراده فیطالع ثمه اعلم ان سر الحیوة یعنی السر الذی هو الحیوة و انما جعلها سرا لانها امر مغیب مستور فی الحی لا یعلم الا باثارها کالحس والحرکة والعلم والارادة وغیرها سری فی الماء بسریان الهویة الغیبیة فیه متصفة بصفة الحیوة وکان المراد بهذا الماء النفس الرحمانی الذی هو هیولی للعالم مطلقا لان الشئ المذکور فی نتیجة المقدمات الاتیة اعنی قوله فکل شئ الماء اصله یعم عالم الاجسام وغیرها لا الماء المتعارف ولهذا افرع علیه قوله فهو ای الماء اصل العناصر التی واحد منها الماء المتعارف فیلزم من ذلک ان یکون اصلا للمولدات ایضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات السبع لانها عنصریة علی مذهب الشیخ رضی الله عنه والارکان ای سایر ارکان العالم من العرش والکرسی ولذلک ای لسریان الحیوة فی الماء جعل الله من الماء کل شئ حی وما ثمه ای فی الوجود شئ الا وهو حی فانه ما من شئ الا وهو یسبح بحمد الله ولکن لا نفقه تسبیحه الا بکشف الهی ولا یسبح الا حی فکل شئ حی فکل شئ الماء اصله فی

الماء الذی هو اصل کل شئ لیس الا النفس الرحمانی وانما اطلق اسم الماء علیه للطف سریانه فی الاشیاء اولانه شبیه بالنفس الانسانی الذی هو اجزاء صغار مائیة ممزوجة باجزاء هوائیة فیصح اطلاق الماء علیه فکذا علی ما هو شبیه به ولکن علی سبیل التجوز الاتری العرش وهو اول الاجسام کیف کان علی الماء لانه ای العرش منه ای من الماء تکون فطفا ای علا وارتفع العرش علیه ای علی الماء وذلک لان العرش صورة والماء هیولاها وظاهر ان الصورة تعلو علی الهیولی وتخفیها فیما تحتها فهو ای الماء یحفظه ای العرش من تحته ای من تحت العرش ضرورة حفظ الهیولی للصورة کما ان الانسان خلقه الله عبدا فتکبر علی ربه وعلا علیه فهو سبحانه مع هذا یحفظه من تحته تحتیة متوهمة له سبحانه بالنظر الی علو هذا العبد الجاهل بنفسه عند نفسه لا فی نفس الامر وللعبد بوجه اخر علو علی الحق سبحانه وذلک ان العبد صورة تعین الوجود الحق والتعین لابد ان یعلو علی المتعین به ویستره تحته فهو مستور بالتعین العبدانی ولولا وجود الحق المتعین به لانعدم اذ لا تحقق للتعین بدون المتعین فالحق یحفظ العبد من تحته وما یدل علی کون الحق تحت العبد هو قوله علیه السلام لو دلیتم بحبل لهبط علی الله فاشار الی ان نسبة التحت الیه کما ان نسبة الفوق ای کنسبة الفوقیة الیه فما زایدة کما فی قوله فبما رحمة نسبت الفوقیة الیه فی قوله تعالی یخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالی وهو القاهر فوق عباده فله الفوق والتحت وسایر الجهات ولهذا ای لاحاطته بجمیع الجهات ما ظهرت الجهات الست الا بالانسان لا به تعالی لانه اذا احاط بجمیع الجهات لم یکن له فوق لا یکون هو فیه والا لم یکن محیطا بها وکذا لم یکن له تحت لا یکون هو فیه وکذا سایر الجهات فلم تظهر الجهات بالنسبة الیه بخلاف الانسان فان له فوقا لیس هو فیه وکذلک له تحت لیس هو فیه وعلی هذا القیاس سایر الجهات فلعدم احاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه لاحاطته بها کما

عرفت وهو ای الانسان علی صورة الرحمن فلو کان للحق جهة یکون باعتبار صورته
لا باعتبار حقیقته ولو کان الانسان محیطا بالجهات یکون باعتبار من هو علی صورته
لا باعتبار حقیقته ولا مطعم بالغذاء الروحانی والجسمانی الا الله وقد قال فی حق طائفة
هم قوم موسی وعیسی علیهما السلام ولو انهم اقاموا التوراة والانجیل بالانقیاد لاحکامهما
ثم نکر وعمم فقال وما انزل الیهم من ربهم فدخل فی قوله وما انزل الیهم من ربهم
کل حکم منزل منه علی لسان رسول او ملهم ای معلم بالالهام الربانی لارباب
القلوب لاکلوا الارزاق الروحانیة من العلوم والمعارف الوهبیة من فوقهم وهو
المطعم من الجهة الفوقیة التی نسبت الیه من الاحوال والمواجید الکسبیة الحاصلة
لهم بسلوک الطریقة بالارجل ومن تحت ارجلهم وهو المطعم من الجهة التحتیة التی نسبها
الی نفسه علی لسان رسوله المترجم عنه صلی الله علیه وسلم وانما قال رضی الله عنه فی
الجهة الفوقیة نسبت علی صیغة المجهول وفی الجهة التحتیة نسبها باسناد نسبتها الیه
سبحانه نظرا الی حال المحجوبین فانهم لا یتوحشون من نسبة الفوقیة الیه تعالی کما
یتوحشون من نسبة التحتیة کیف وقد ذهب بعضهم الی اثبات الجهة الفوقیة له تعالی
واسند الیه سبحانه نسبة التحتیة مع انها وقعت علی لسان رسوله صلی الله علیه وسلم
فعا لتوحشهم ولو لم یکن العرش علی الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحیوة ینحفظ
الحی الا تری الحی اذا مات بالموت العرفی تنحل اجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلک النظم
الخاص ولما ظهر من انه بالحیوة ینحفظ وجود الحی ولا مادة للحیوة الا الماء قال تعالی
لیوب حین اشرف علی زوال الحیوة لشدة الحرارة المفنیة برودة الماء ورطوبتها
ارکض برجلک هذا مغتسل بارد وشراب یعنی ماء بارد لما کان علیه من افراط
حرارة الالم فسکنه ای ایوب او افراط الحرارة الله ببرد الماء فنقص عن حرارته
الزایدة علی ما ینبغی وزاد علی برودة الناقصة عما ینبغی ولهذا کان الطب النقص

من الزايد والزيادة في الناقص والمقصود من ذلك النقص والزيادة طلب الاعتدال اے تساوی الزايد والناقص ولا سبيل اليه اے الى الاعتدال مطلقا سواء كان في الكيفيات المتضادة كما في المزاج او في غيرها كما في الصورة التي ذكرها الشيخ رضي الله عنه الا انه اے المقصود من النقص والزيادة ما يقاربه اى الاعتدال وانما قلنا ولا سبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود اى معرفة الحقايق وشهودها على ماهى عليه يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام يعني يعطى العلم بان الاشياء تتكون في كل ان على الدوام ولا يكون التكوين مع الانفاس الا بعد انعدامه المكون الا عن ميل من المكون تارة الى العدم وتارة الى الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا يلزم اما خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وكلاهما محال فلا سبيل الى الاعتدال ويسمى هذا الميل في الطبيعة اے في علم الطبيعة او في الطبايع المتضادة المستقرة على حالة وحدانية معتدلة انحرافا اذا كان ميلا عن فساد مزاج او تعفينا اذا كان ميلا عن سوء مزاج ويسمى هذا الميل في حق الحق ارادة وهى اے الارادة ميل الحق الى وجود المراد الخاص او عدمه دون غيره فان استوت نسبته تعالى الے وجوده وعدمه لخلوه عن ارادتهما ولا اتصافه بارادتهما من غير ترجيح لزم اما خلوها هذا المراد الخاص عن الوجود والعدم او اتصافه بهما و ذلك محال والاعتدال يوذن بالسواء بين الامور المتضادة في الجميع اے في جميع هذه الصور وهذا اى الاعتدال ليس بواقع في صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا منعنا من حكم الاعتدال وقد ورد في العلم الالهى الفايض من الحضرة الالوهية النبوية الجارى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات المتقابلة والرضا مزيل للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضا والغضب ولا سبيل اليه فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين في حقه يعني الغضب

وهو ميل وما رضى الحق عمن رضى الله عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف باحد
الحكمين فى حقه يعنى الرضا وهو ميل وانما قلنا هذا الكلام على وجه لا يدل على
زوال غضب الحق عن العبد مطلقا بل قيدناه بشرط الرضى ووجود الشرط مسكوت
عنه من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما ابدا فى زعمه فما
لهم حكم الرضا من الله فان كان الامر كما زعمه فصح المقصود يعنى وجود الميل وعدم
الاعتدال فان كان كما قلنا مرادا وقررناه مآل اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا
النار وبقيت عليهم الصورة النارية فذلك رضى الله عنهم لانه زال تالمهم بما قرأ
الغضب لزوال الآلام اذ عين الالم عين الغضب اى عين الم العبد عين غضب
الحق اذ ليس عنده تعالى فى مرتبة الجمعية شئ من الآلام حتى يكون زوال
الغضب بزواله كما يكون عند العبد من التاذى من المغضوب عليه فلا يحكم بزوال
غضب الرب الا بزوال الم العبد فعين الالم عين الغضب ان فهمت المقصود من
هذه العينية ثم شرع فى بيان ما يضاف الى الحق من الغضب باعتبار مقامى جمعه و
تفصيله فقال فمن غضب من الخلايق فقد تاذى من المغضوب عليه فلا يسعى فى
انتقام المغضوب عليه بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الالم الذى
كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتى عن
العالمين تعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة يعنى الغضب على هذا الحد الذى يتعارفه
الخلق من انفسهم فقوله على هذا الحد لا بد منه وهو موجود فى متن النسخة التى
قوبلت بحضور الشيخ رضى الله عنه مع الاصل فيسقط ما قال بعض الشارحين
ان الكلام بدونه تمام والظاهر انه كان من الحاشية فوقع فى المتن واذا كانت
الحق هوية العالم فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه باعتبار انه محل لظهورها ومنه باعتبار
نه مبدأها فلا عليك ان اسندتها اليه تعالى وما يدل على ما ذكرناه من عدم

ظهور الاحكام الا فيه ومنه هو قوله تعالے واليه يرجع الامر اى امر الوجود ذاتا وصفة وفعلا كله حقيقة وكشفا ولا تمتنع من عبوديته بانكشاف هذه الحقيقة عليك فاعبده وتوكل عليه حجابا وسترا اى من حيث ان حجاب العبودية بينك وبينه مسدول وهو به عنك مستور واذا كان هويته تعالى هوية العالم وترجع جميع امور العالم اليه فليس فى الامكان ابدع من هذا العالم لانه تفصيل ما تجمعه الحقيقة الانسانية وهے مخلوقة على صورة الرحمن اوجده الله تعالے اى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية العنصرية فنحن يعنى اعيان العالم كلها صورته الظاهرة وهويته تعالے روح هذه الصورة المدبرة لها فما كان التدبير الا فيه اى فى الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم كما لم يكن اى التدبير الا منه باعتبار غيب هويته فهو الاول بالمعنى المنطوى تحت الصورة يعنے غيب هويته وهو الاخر بالصورة التى هے تجلى صورة وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال اى بهذه الصورة المتغيرة الاحكام والاحوال وهو الباطن بالتدبير والتصرف فى هذه الصورة الظاهرة وهو بكل شئ عليم من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شئ شهيد من حيث آخريته وظهوره فى الخلق شاهدا ومشهودا ليعلم على البناء للفاعل اى ليعلم بك عن شهود لا عن فكر كما كنت قبل الشهود او على البناء للمفعول ومعناه ظاهر فكذلك علم الاذواق يكون عن ذوق وشهود لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم اصلا لامكان تطرق الشبه من قوتى الوهم والخيال اليه ثم كان لايوب عليه السلام ذلك الماء المدلول عليه بقوله هذا مغتسل بارد وشراب لازالة الم العطش الذے هو من النصب والعذاب الذے مسه به الشيطان اى البعد عن الحقايق ان يدركها على ما هے عليه وفسر الشيطان بالبعد على لسان الاشارة لانه من شطن اذا بعد على راى فيكون عطف على يدركها اى يدركها

فیکون بادراکها فی محل القرب منها لان کل مدرك قریب من المدرك فکل مشهود قریب من العین ولو کان بعیدا بالمسافة فان البصر اے نوره وشعاعه یتصل به من حیث شهوده علی رای الذاهبین الی خروج الشعاع ولولا ذلك الاتصال لم یشهده او یتصل المشهود بالبصر علی مذهب القائلین بالانطباع کیف کان الشهود بالشعاع او بالانطباع فهو قرب بین البصر والمبصر فقد علم ان الشیطان هو البعد عن هذا القرب ولا شك ان من ابتلی بهذا البعد فهو قریب منه ولهذا اکنی ایوب اے اتی بالکنایة فی المس بان جعله کنایة عن القرب فانه لوازمه ضرورة انه اذا مس شئ شیئا فقد قرب منه وقیل معناه ولهذا اکنی ایوب عن نفسه بضمیر المتکلم فی ایقاع المس علیه فقال مسنی فاضافه اضافة اسناد الی الشیطان الذی هو البعد مع قرب المس ای مع ان المس هو القرب فاسند القرب الی البعد فقال البعید منی قریب لحکمه فی بان جعلنی بعیدا فعلی هذا معنی قوله مسنی الشیطان قرب منی البعد عن ادراك الحقایق علی ما هے علیه وقرب هذا البعد منی بسبب ثبوت حکمه اے حکم البعد فی وهو کونی بعیدا عن ذلك الادراك وحاصله انه علیه السلام کان شکو من بعده عن ادراك الحقایق عما هے علیه بواسطة حجابیة تعینه المانعة له عن ادراکها ولما ذکر ان للبعد وقربه من ایوب حکما واثرا فیه کان محل ان یقال البعد القرب امران اعتباریان لا وجود لهما فی الخارج فکیف یکون لهما حکم واثر فی الموجودات الخارجیة دفع ذلك بقوله وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافیان یحصلان من اضافة احد الشیئین الی الآخر فهما نسبتان بین اطرافهما لا وجود لهما فی العین مع ثبوت احکامهما فی البعید والقریب فان البعد وان کان نسبة بین طرفیه غیر موجودة فی العین فانه یثبت لکل واحد منهما البعد عن الآخر وکذلك القرب ولا شك ان ثبوت شئ لشئ فی الخارج لا یستلزم الا وجود المثبت له فیه لا وجود الثابت واعلم ان سر الله المودع فی

يوب عليه السلام هو السر الذى جعله عبرة لنا وكتابا مستورا حاكيا عن احوال تقرؤه هذه الامة المحمدية التى لها قابلية تعلم جميع ما حكى عن الانبياء السالفة وامهم و العمل بمقتضاه لتعلم اى لتعلم هذه الامة ما فيه اى فى هذا الكتاب المسطور فتلحق بصاحبه يعنى صاحب الكتاب تشريفا لها اى لهذه الامة مفعول له لجعله فى جملة ما جعل عبرة لنا ما صدر منه من الصبر على الضر فاثنى الله عليه لكنه على ايوب بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعى الله فى كشف الضر عنه لا يقدح هذا الدعاء فى صبره اى فى تحققه بالصبر فى نفس الامر وانه صابر اى فى الحكم بانه صابر وانه نعم العبد بتحققه بكمال العبودية حيث قال انه اواب اى رجاع الى الله لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك الظاهر من الاسباب بالاسباب فهى الالة والفاعل هو الحق تعالى لاقتضاء علمه بالاسباب لان اى لا لان العبد يستند اليه اى الى هذا السبب الخاص ويصير به محجوبا عن مسبب اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الالام كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع الى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك السبب الخاص علم الله فيه اى فى شان العبد لامكان تعلق علمه بسبب اخر لازالة الالم فيقول ان الله لم يستجب لى وهو ما دعاه اى والحال ان العبد لم يدع المسبب الواحد العين وانما جنح الى سبب خاص لم تقتضيه الزمان ولا الوقت اى وقت الدعى وحاله فعمل ايوب فى الدعاء لرفع الضر بحكمة الله اذ كان نبيا عارفا بحكمه ومصالحه فى جميع الافعال والاحوال والمقامات ثم انه لما علم على صيغة المبنى للمفعول ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة الظاهرية من الصوفية وليس ذلك بحد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله لا ينافى الشكوى الى الله فهذه الجملة مقدرة ههنا ليكون خبرا ان واما جواب لما فقوله فحجب اى فعلم ان حجب الطائفة المشار اليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم

منافاة الشكاية الى الله نظرهم فى ان الشاكى يقدح بالشكوى فى الرضا بالقضاء وليس الامر كذلك فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح فى الرضاء بالمقضى ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضر هو المقضى ما هو عين القضا وعلم ايوب ان فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضر مقاومة القهر الالهى وهو ليس من اداب العبودية ومقتضيات المعرفة بالاوصاف الربوبية بل جهل متلبس بالتصبر اذ ابتلاه الله بما تتالم منه نفسه فلا يدعوا الله فى ازالة ذلك الامر المولم فالمراد بالجهل ههنا اما مقابل للعلم او فعل الشئ بخلاف ما ينبغى ان يفعل وعلى ذلك قوله تعالى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فجعل فعل الهزو جهلا بل ينبغى له عند المحقق ان يتضرع ويسال الله فى ازالة ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان العبد مع العبودية محو لا اثر عنده لمرجع اللذة والالم هو الوجود الحق وذلك غير ممنوع فى الشرع فان الله قد وصف نفسه بانه يوذى على البناء للمفعول فقال ان الذين يوذون الله ورسوله واى اذى اعظم من ان يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه او عن مقام الهى لا تعلمه لترجع اليه بالشكوى فيرفعه عنك فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك المميزة نسبة العبودية عن الربوبية فيرتفع عن الحق الاذى بسؤالك اياه فى رفعه عنك اذ انت صورته الظاهرة والصورة عين ذى الصورة من وجه فاذاها اذاه وزوال الاذى عنها زوال الاذى عنه كما جاء بعض العارفين فبكى فقال له فى ذلك من لا ذوق له فى هذا الفن معاتبا له فقال العارف انما جوعنى ليبكى يقول انما ابتلانى بالضر لا ساله فى رفعه عنى وذلك لا يقدح فى كونى صابرا فعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ولما كان الغير معدوم العين عندهم قال واعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله عينه الشاكى لرفع الضر عنه توهما منه انه السبب فى ذلك وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية.

للدعاء وازالة الشكوى كما قال فادعوه مخلصين له الدين فيدعوه من ذلك الوجه فى دفع الضر لا من الوجوه الاخر المسماة اسبابا وان كانت هذه الوجوه ليست الا هوايى الوجه الجامع لجميع الوجوه من حيث انما تفصيل الامر الجامع للوجوه فى نفسه اى فى نفس ذلك الامر الجامع لا فى الخارج عنه ولا شك ان المفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل والاجمال فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق فى دفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب اى كل واحد منها عينه من حيثية خاصة هى عينية لاسم خاص هو عين الهوية المطلقة وهذا المعنى لا يعرف حقيقته ولا يلزم طريقته الا الادباء من عباد الله المتادبون باداب العبودية والامناء على اسرار الله الذين لا يظهرونها على غير اهله فان لله امناء لا يعرفهم الا الله وهم يعرف بعضهم من حيث فناءه فى الله بعضا فتكون معرفته معرفة الله فلا ينافى حصر المعرفة فى الله اولا وقد نصحناك بلب الحقايق فاعمل به عمل اولى الالباب واياه سبحانه من حيث وجه هويته العينية الاحدية فاسأل لا وجوهه المسماة بالعلل والاسباب والله الموفق ٭

فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية

اعلم ان الصفات تنقسم بنحو من القسمة الى قسمين صفات ذاتية وصفات حالية فالصفات الذاتية كالحيوة والعلم وغيرهما والصفات الحالية فكالغضب والرضى والقبض و البسط ونحو ذلك وهذه الصفات الحالية فى اصطلاح اهل طريق الله يرجع الى ثلثة اصول احدها مقام الجلال والاخر مقام الجمال والاخر مقام الكمال فلمقام الجلال الهيبة والقبض والخشية والورع والتقى ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجاء والبسط واللطف و الرحمة والنعيم والاحسان ونحو ذلك ولمقام الكمال الحيطة بالجلال والجمال وتوابعهما من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على ظاهر يحيى عليه السلام الاحوال الجلالية فلذلك وصف رضى الله عنه حكمته بالجلالية وورد فى الحديث ما معناه

ان یحیی وعیسی علیهما السلام تفاوضا فقال یحیی لعیسی کالمعاتب له لبسطه کانک قد امنت مکر الله وعذابه وقال له عیسی علیه السلام کانک ایست من فضل الله ورحمته فاوحی الله الیهما ان احبکما الی احسنکما ظنا بی ولما کان من شان الجلال القهر لما یقال له الغیر والسوی ونفی ما یشعر بالثبوتیة وذلک یستلزم الاولیة وعدم المسبوقیة بالغیر وسوی هذا المعنی فی یحیی الذی هو مظهر صفة الجلال بعدم مسبوقیته بالغیر فی هذا الاسم اشار رضی الله عنه الی ذلک المعنی بقوله هذه ای الحکمة الجلالیة حکمة الاولیة فی الاسماء یعنی هذه الحکمة الجلالیة التی تقتضی فی الجناب الالهی عدم المسبوقیة بالغیر فی الوجود هی بعینها الحکمة التی تقتضی فی یحیی الذی هو مظهر صفات الجلال الاولیة فی اسمه وعدم مسبوقیته بالغیر فیه فان الله سماه یحیی ای یحیی به ذکر زکریا ولم نجعل له من قبل سمیا فلم یکن فی هذا الاسم مسبوقا بالغیر فجمع الله له بین الدالة علی حصول الصفة التی هی کائنة فیمن غبر ای مضی ممن ترک بیان لمن غبر ای فیمن مضی وترک ولدا یحیی به ذکره بین اسمه ای الولد والمراد بجمعهما ان فی انفهام حصول صفة حیوة الذکر فی زکریا لا یحتاج الی غیر اسم یحیی فانه باعتبار وضعه للمعنی المنقول عنه یدل علی حصول هذه الصفة لزکریا وباعتبار وضعه للمعنی المنقول الیه علی ولده وحصول هذه الصفة الجمعیة انما هو بذلک المذکور من التسمیة فالباء فی بذلک متعلق بجمع وذلک اشارة الی التسمیة المفهومة من سماه یحیی فسماه بیحیی فکان اسمه یحیی من حیث انفهام حصول صفة حیوة الذکر فی زکریا منه من غیر حاجة الی امر اخر کالعلم الذوقی فکما ان انفهام حصول هذه الصفة لا یحتاج الی امر غیر اسم یحیی کذلک العلم الذوقی لا یحتاج فی حصوله الی امر سوی المعلوم المذوق بخلاف العلوم الاستدلالیة المحتاجة فی حصولها الی الدلائل والبراهین وما فعل الله سبحانه ذلک الا بزکریا علیه السلام فان

آدم جنىّ ذكره بشيث عليهما السلام ونوحاً عليه السلام يحيى ذكره بسام وكذلك الانبياء الباقون ولكن ما جمع الله لاحد من الانبياء فى ولده قبل ولادة يحيى بين الاسم العلم الواقع منه تعالى وبين الصفة له الحاصلة فى ذلك النبى الا زكريا اى لكن جمع لزكريا بينهما بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع كما لا يخفى عناية منه اى من الله اليه وهذه العناية انما تعلقت به اذ قال رب هب لى من لدنك وليا فقدم الحق تعالى حيث كنى عنه بكاف الخطاب على ذكر ولده حين عبر منه بالولى كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار فى قولها عندك بيتا فى الجنة فاكرمه الله اى زكريا بان قضى حاجته بان وهبه وليا طلبه وسماه اى ولده بصفته اى بصفة زكريا يعنى بما يدل على صفته وهى حيوة ذكره حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا لانه عليه السلام آثر اى اختار على جميع المطالب بقاء ذكر الله فى عقبه اى ولده اذ الولد سر ابيه فكما يتحقق ابوه بذكر الله يتحقق هو ايضا به فقال يرثنى ويرث من آل يعقوب وليس ثمه موروث فى حق هؤلاء يعنى زكريا وآل يعقوب الا مقام ذكر الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام النبوة ثم انه اى الحق سبحانه كما اكرم زكريا بقضاء حاجته بتقديمه على ذكر ولده كذلك بشره بما قدمه اى بسبب تقدمه الحق على ذكر ولده فما فى بما قدمه مصدرية ومن فى قوله من سلامه عليه للابتداء فان التبشير هو الاخبار بما فيه مسرة فصيرورته تبشيرا انما نشاءت من المسرة اللازمة للمخبر به والمخبر به ههنا سلام الله على يحيى فصيرورة الاخبار به تبشيرا انما نشاءت مما فيه من المسرة والمعنى ثم انه اى الحق سبحانه بشر يحيى بما قدمه اى بشئ قدمه ذلك الشئ وفضله على سائر الانبياء وذلك الشئ سلام الله عليه فى المواطن الثلثة تفصيلا فان ذلك لم يقع بالنسبة الى نبى من الانبياء فمن فى من سلامه عليه بيانية يوم ولد من رحم امها وام الطبيعة ويوم يموت بالموت الطبيعى

او بالفناء عن مقتضیات الطبیعة فی الله ویوم یبعث حیا ببعثه یوم القیمة او بالبقاء بعد الفناء واذا کان فی هذه المرتبة یحیی به ذکر زکریا فجاء بصفة الحیوة فیها ای صفة الحیوة ما اخذ منها اسمه الدال علی حیوة ذکر زکریا به واعلم بسلامه علیه وکلامه صدق فهو مقطوع به وان کان قول الروح یعنی عیسی والسلام علی یوم ولدت ویوم اموت ویوم ابعث حیا اکمل فی الدلالة علی الاتحاد فانه یدل علی الاتحاد بین المسلم والمسلم علیه فی نظر اهل الکشف واهل الحجاب جمیعا اما فی نظر اهل الحجاب فلانهما عیسی السلام واما عند اهل الکشف فلانهما الحق ولکن فی حجابیته عیسی وتعینه فهذا القول الذی وقع فی شان یحیی اکمل فی الاتحاد والاعتقاد ای فی معنی الجمع بینهما اما الاتحاد فلان المسلم فیه هو الحق باعتبار هویته المطلقة والمسلم علیه یحیی المکنی عنه بضمیر الغایب باعتبار هویته المتعینة ولا شك ان الهویة المطلقة فی الظهور عین الهویة المتعینة واما الاعتقاد فلان اعتقاد الصدق فی کلام الله وخصوصا من اهل الحجاب اقوی من اعتقاده فی کلام العبد وکما انه اکمل فیما ذکر فهو وارفع لتاویلات التی تصرفه عن ظاهره فان الذی انخرقت فیه العادة فی حق عیسی نما هو النطق فی الزمان الغیر المعتاد فیه النطق فقد تمکن عقله وتکمل فی ذلك الزمان الذی انطقه الله علی سبیل خرق العادة فیه ولا یلزم للمتمکن من النطق علی ای حالة کان ذلك المتمکن الصدق فیما به ینطق بخلاف المشهود له من الحق کیحیی علیه السلام فسلام الحق علی یحیی من هذا الوجه ارفع للالتباس الواقع فی العنایة الالهیة به من سلام عیسی علی نفسه وان کانت قراین الاحوال تدل علی قربه من الله فی ذلك وصدقه اذ نطق اذ یحتمل التعلیل والظرفیة ای حین نطق فی معرض الدلالة علی براءة امه فی المهد فهو احد الشاهدین علی براءة امه والشاهد الاخر هو الجزع الیابس فسقط رطبا جنیا من غیر فحل ولا تذکیر کما ولدت مریم عیسی

من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفى معتاد ثم فرض رضى الله عنه صورة لبيان ان احتمال الكذب فيما ينطق به عيسى لاينافى ما هو المقصود من نطقه من براءة امه فقال لو قال نبى ايتى ومعجزتى ان ينطق هذا الحايط فنطق الحايط وقال فى نطقه تكذب ما انت رسول الله لصحت الاية الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما نطق به الحايط فان الاية هى نفس التكلم لا الكلام بمراده وكذلك حال نطق عيسى عليه السلام فلما دخل هذا الاحتمال اى احتمال المطابقة للواقع واحتمال عدمها بمجرد النظر العقلى فى كلام عيسى الصادر عنه باشارة امه اليه وهو فى المهد كان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه فموضع الدلالة المعتبرة المقبولة فى كلامه انه عبد الله فان قوله انى عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة ومحل وقوعها عليه وهذه الدلالة معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع فى مقابلة ما قيل فيه انه ابن الله ولا شك ان مرتبة العبدية دون مرتبة البنوة بتقديم الباء على النون فقوله انى عبد الله اقرار بما هو عليه والعقل يتبادر الى قبوله وفرغت اى تمت الدلالة على براءة امه بمجرد النطق من غير ان يكون لمودى الكلام فيه دخل وعلى انه عبد الله بقوله انى عبد الله ولكن هذه الدلالة الثانية انما اعتبرت عند الطائفة

النون بخلاف الطائفة الاولى فانها تنافى البنوة بتقديم الباء على النون وبقى ما زاد على ما ذكرنا من قوله اتانى الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا فى حكم الاحتمال فى النظر العقلى فانه اقرار فى حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله حتى يظهر فى المستقبل صدقه فى جميع ما اخبر به فى المهد بعد البعثة وظهور الايات والمعجزات وقد اتضح من تقرير كلامه رضى الله عنه على هذا الوجه ان قوله فموضع الدلالة جواب لما فى

قوله ولما دخل ولا حاجة الی زیادة وقعت فی بعض الشروح قیل قوله فوضع الدلالة لیکون جواب لما وهی قول فلان سلام الله علی یحیی ادفع من هذا الوجه ولیست هذه الزیادة فی النسخة المقروءة علی الشیخ رضی الله عنه ولا فی النسخ الاخر التی رأیناها ولا یخفی علی الفطن ان مقصود الشیخ من هذه الکلمات لیس تفضیل یحیی علی عیسی علیهما السلام کما توهمه بعض القاصرین بل ترجیح ما وقع فی شان یحیی علی ما وقع فی شان عیسی علیهما السلام من حیث التنصیص علی المقصود وابن احدها عن الاخر وکانه رضی الله عنه نظر الی امثال هذه التوهمات فقال فتحقق ما اشرنا الیه تهتد الی فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد

فص حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة

انما وصف الشیخ رضی الله عنه حکمته علیه السلام بالمالکیة لان الغالب علی احواله کان حکم الاسم المالك لان الملك الشدة والملیك الشدید وان الله ذو القوة المتین ایده بقوة سرت فی همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد ولولا امداد الحق زکریا وزوجته بقوة غیبیة ربانیة خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا تیسر لها الحمل ثم انه کما سرت تلك القوة من الحق فی زکریا وزوجته تعدت منهما الی یحیی ولذلك قال له الحق یا یحیی خذ الکتاب بقوة ولما صدر الحق سبحانه قصته علیه السلام فی صورة مریم بذکر الرحمة حیث قال ذکر رحمة ربك عبده زکریا وافقه الشیخ رضی الله عنه وصدر حکمته ههنا بذکر الرحمة فقال اعلم ان رحمة الله وسعت کل شئ وجودا وحکما یعنی رحمة الله التی هی الوجود الشامل کل الاشیاء وسعت کل شئ من حیث وجوده الخاص به ومن حیث الاحکام التابعة لوجوده کالعلم والقدرة مثلا والمتبوعة المتوقف وجوده علیها کالقابلیة والاستعداد للوجود التابعین لثبوت الاعیان فی العلم السابقین علی وجودها فی العین وان وجود الغضب الذی هو من الاحکام التابعة لوجود الغاضب

من رحمۃ اللہ تعالیٰ بالغضب فانہ بحسب استعدادہ للوجود طلب الوجود من اللہ سبحانہ
فرحمہ واعطاہ الوجود فسبقت رحمتہ غضبہ یا ای سبقت نسبۃ الرحمۃ علی الغضب
باضافۃ الوجود علیہ الیہ تعالیٰ نسبۃ الغضب علی المغضوب علیہ الیہ تعالیٰ فانہ ما
لم یتصف غضبہ بالوجود الذی ھو رحمتہ لم یتعلق بالمغضوب علیہ اعلم ان الغضب
فی الجناب الالٰھی لیس الا افاضۃ الوجود علی حال غیر ملایم للمغضوب علیہ فی المغضوب
علیہ بحیث یتضرر بہ ویتالم ولا شک ان تلک الافاضۃ امر وجودی یطلب الوجود الذی
ھو الرحمۃ فالم یتعلق بہ الوجود الذی ھو الرحمۃ لم یتحقق الغضب فھو مسبوق بالرحمۃ
وایضاً افاضۃ الوجود مطلقاً ھی الرحمۃ لکنہا قد تنصبغ باعتبار متعلقہ بصبغ الغضب
ولا شک ان انصباغہا بہذا الصبغ متاخر عنہا فہذا معنی اخر لسبق الرحمۃ علی الغضب
وقد یجعل السبق بمعنی الغلبۃ فسبق الرحمۃ علی الغضب باعتبار غلبتہا علیہا اخرا
ولما کان لکل عین من الاعیان المتبوعۃ والتابعۃ وجود ای حصۃ وجودیۃ یطلبہا ای
یطلب ذلک العین الوجودی یعنی الحصۃ الوجودیۃ من اللہ لذلک عمت رحمتہ کل عین
فانہ ای الحق برحمتہ التی رحمہ ای کل عین بہا ای بتلک الرحمۃ فی الفیض الاقدس
باعطائہ الثبوت فی العلم واستعداد الوجود فی العین قبل فعل ما ظہر من القبول ای
بمقتضی تلک الرحمۃ الازلیۃ قبل الحق سبحانہ رغبتہ ای رغبۃ کل عین فی وجود
عینہ فی الخارج فاوجدھا فی الفیض المقدس فیہ وقیل معناہ فانہ ای کل عین برحمتہ
ای برحمۃ اللہ التی رحمہ ای کل عین بہا فی الفیض الاقدس لحصول الاستعداد قبل کل
عین رغبتہ فی وجود عینہ ای صار رتباً بلا لان یرغب فی وجود عینہ ویطلبہ فاوجدھا
بالفیض المقدس فالمراد بقبول الحق رغبۃ کل عین وجود عینہ ان یعامل معہ بمقتضی
رغبتہ وطلبہ ویفیض علی عینہ الوجود وبقبول العین الراغبۃ ان تظہر فیہا الرغبۃ
والطلب فلذلک ای لاجل ذلک الایجاد لقبول رغبتہ فی وجود عینہ قلنا ان رحمۃ

الله وسعت كل شئ وجودا وحكما اما وجودا فظاهر واما حكما فلاعطائه استعداد الوجود اولا وافاضة الوجود على لوازم الوجود اخرا والاسماء الالهية من الاشياء التي عمتها الرحمة الوجودية وهي من حيث انها متمايزة بخصوصيات هي نسب لا وجود لها ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار تلك العين الواحدة وهذه العين الواحدة هي النفس الرحماني الذي هو الوجود الحق لا مطلقا بل من حيث عموم انبساطه فاول ما وسعت اي ما وسعته رحمة الله شيئية تلك العين والرحمة التي وسعت الرحمة الذاتية الحاصلة من التجلي الذاتي بصورة تلك العين التي هي النفس الرحماني الموجدة للرحمة اي للموجودات الخاصة المتعينة بحسب كل حقيقة حقيقة علما وعينا بالرحمة التي هي نفس تلك العين اعني النفس الرحماني فانها التي تقيدت بكل حقيقة حقيقة فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المعنى بكونها موجدة لها فاول شئ وسعته الرحمة نفسها يعني نفس الرحمة التي هي النفس الرحماني وقد عرفت الرحمة التي وسعتها ثم الشيئية الاسمائية المشار اليها بقوله والاسماء الالهية من الاشياء فان اول ما يمر عليه هذا التجلي النفسي هو الاسماء الالهية وبازائها الاعيان الثابتة ولذلك اكتفى بها والاسماء اعم من الاسماء الفاعلة والقابلة ثم شيئية كل موجود يجد بالوجود العيني في العوالم والمراتب الامكانية الى ما لا يتناهى دنيا واخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا ولا يعتبر فيها اي في سعة الرحمة شيئية كل موجود حصول غرض ولا ملايمة طبع هي بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وانما اكتفى بذلك ولم يقل وحكما اعتمادا على ما مر غير مرة ولما كانت الرحمة الذاتية التي تعين بها النفس الرحماني وكذا النفس الرحماني الذي به تعين الاسماء الالهية والاعيان الثابتة ثم الاعيان الوجودية من النسب الاعتبارية التي ليس لها عين موجودة في الخارج كان محل ان يشكل كيفية تاثيرها دفع ذلك بقوله وقد ذكرنا في الفتوحات

ان الاثر فى اسے مرتبة كان لايكون الا للمعدوم فيها لا للموجود فيها وانما قيدنا بذلك لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا يناسب مايقوله ارباب النظر من ان الغاية علة علية الفاعل وهے معدومة وان كان ذلك الاثر فى بادى النظر منه للموجود فبحكم المعدوم اسے فهو فى الحقيقة بانضمام امر معدوم الى ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم معدوم وقد مثلوا ذلك بالسلطان وتنفيذ امره فى رعاياه فان ذاته ليس كافيا فى ذلك بدون مرتبة السلطنة وهے نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة لانه خلاف مايتبادر اليه العقل ولا يعرف تحقيقها معرفة ذوق وكشف الا اصحاب الاوهام المؤثرة فى وجودات الاشياء فى بعض المراتب فذلك العلم بالذوق والكشف حاصل عندهم فان ذلك التاثير منهم وان كان من القوى الوهمية التى هے من الموجودات العينية لكن لا يخفى فى ذلك بمجرد ذواتها ما لم ينضم اليها نسبة عدمية ككونهما نحو وجود الامر المطلوب وجوده وتسليطها عليه واما من لا يوثر الوهم اسے القوة الوهمية الكائنة فيه فى وجودات الاشياء ولا يتحقق به شئى فى المراتب فهو بعيد عن ادراك هذه المسئلة ذوقا وكشفا وحمل بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين تتصرف فيهم الامور الموهومة المعدومة ويتاثرون منها ونفى توجيه الاول بناء على ان الوهم قوة موجودة فى الخارج وقد عرفت وجهه شعر فرحمة الله الوجودية التى هے نسبة عدمية فى الاكوان اى المكونات سارية سريان الارواح فى الاشباح و فى الذوات الموجودة فى العين وفى الاعيان الثابتة فى العلم جارية جريان الماء فے مجاريها من الاجسام النامية مكانة الرحمة اى مرتبتها المثلى صفة للمكانة اى الفضلى اذا علمت علم ذوق من الشهود مقارنا مع الافكار يعنے كما انها علمت بالذوق والوجدان انها عين الوجود الحق منضما اليه نسبة عدمية هے العموم والانبساط علمت كذلك بالدليل والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى مكانتها المعلومة باحد الوجهين فكل من

ذكرته الرحمة الوجودية فقد سعد فان الوجود منبع السعادات والخيرات وما ثم
الا من ذكرته الرحمة وما ثم الا من سعد وذكر الرحمة الاشياء على ان يكون الذكر مصدرا
مضافا الى فاعله عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم ولا تحجب يا ولي عن ادراك
ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه من اصحاب البلايا وما نؤمن به من
الالام الاخروية التي لا تفتر اى لا تسكن عمن قامت به فان المراد ما قلناه ان الوجود رحمة
عامة تثمر السعادة انه كذلك من حيث انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيوية و
الالام الاخروية انما هي ناشية من النسب العدمية التي تتبع الوجود بقدر قابليته
واستعداده من الماهية المعروضة للوجود لا من نفس حقيقة الوجود فاعلم اولا ان
الرحمة انما هي بالتحقيق في ضمن الايجاد عامة مستعدة للمرحوم كما عرفت فبالرحمة
بالالام اوجد الالام ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهين اثر بالذات اى بمقتضى ذاته من
غير نظر الى سوال المرحومين واثر لا بالذات بل بحسب المرحومين والحاصل ان للرحمة
اعتبارين احدهما اعتبارها من حيث النظر الى محتدها اعنى الذات الالهية وهي
بهذا الاعتبار واحدة لا تميز فيها بين شئ وشئ ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانية
وثانيهما اعتبارها من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهو مختلف متعدد
باختلاف استعداداته فهي ايضا مختلفة متعددة باختلاف استعدادات المرحوم
وسوالاته بلسان الحال والمقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحيمية ولكل واحد
من الاعتبارين اثر خاص وحكم متميز عن الاثر الاخر وهو حكمه وهو اى اثرها بالذات
اى بالنظر الى محتدها لا الى متعلقها ايجادها كل عين موجودة اى مراد وجودها
ولا تنظر اى الرحمة الى غرض ولا الى عدم غرض بالنسبة الى الراحم ولا الى غير ملائم
بالنسبة الى المرحوم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده في العين في اى مرتبة
كان بل نظره في عين ثبوته في العلم وهو اعلى مراتب وجوده ولهذا اى لنظرها كل عين في عين

ثبوته ذات الحق المخلوق اى الاله المجعول فى الاعتقادات يعنى الصور المجعولة لكل واحد فى خياله على انه الحق اما ماخوذة من الاستدلال او التقليد عينا ثابتة فى العيون الثابتة اى فيما بينهما قبل وجوده فى الاعتقادات فرحمته اى الرحمة بنفسها بالايجاد فى الاعتقادات ولذلك اى لكون الرحمة ذات الحق المخلوق فى الاعتقادات عينا ثابتة فرحمته بنفسها قلنا ان الحق المخلوق فى الاعتقادات اول شئ مرحوم اے مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اولية كائنة فى تعلقها بايجاد المرحومين فى العلم و العين ولا يذهب عليك ان القول باوليته الحق المخلوق ما وقع بخصوصيته فى ضمن امر كلى هو بعض من افراده حيث قال ثم الشيئية المشار اليها فانها كما عرفت شاملة لشيئية الاسماء الالهية والاعيان الثابتة التى هے عين الحق المخلوق والثابتة فى العلم واحدة منها فالرحمة شملتها فى المرتبة الثانية بعد رحمتها بنفسها شمولا اوليا بالنسبة الى ما بعد المرتبة الثانية ولما فرغ من بيان الاثر الاول للرحمة من حيث النظر الى محتدها شرع فى بيان الاثر الاخر من حيث النظر الى متعلقها فقال ولها اثر اخر لا بالذات و بالنظر الى المحتد بل بالسوال اى بل بالنظر الى سوال المرحومين والى اختلاف احوالهم فى هذا السوال حالا ومقالا فيسال المحجوبون عن انكشاف الحقايق على ما هے عليه الحق ان يرحمهم حال كونه مخلوقا فى اعتقادهم فالمسئول عنه فى هذا السوال الحق المخلوق والمسئول الرحمة الواقعة منه عليهم بوصول اثرها اليهم واهل الكشف المكاشفون بالحقايق على ما هى عليه يسالون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسئول عنه فى سوالهم رحمة الله والمسئول قيامها بهم ليصيروا راحمين كما كانوا مرحومين فيسالونها اى الرحمة معبرين عنها باسم الله الوجود الحق الجامع لجميع الاسماء وذلك لانه تعالے عين الرحمة كما ستقع الاشارة الى ذلك فيقولون يا الله ارحمنا اى تجل علينا باسمك الرحيم واجعلنا راحمين كما انك راحم فانظر الفرق بين السوالين فان المسئول عنه فى السوال الاول الحق

المخلوق الذی لا شعور له بنفسه ولا بغیرہ فکیف یتمکن عن ایصال الرحمة الیه والمسئول اثر الرحمة والمسئول عنه فی السوال الثانی الله الرحمن الرحیم والمسئول تجلیته علیهم باسمائه الرحیم قاصدین ایصال الرحمة الی من سواهم ان کانوا من المتوسطین او التمکن من ذلک الایصال من غیر ظهور به ان کانوا من المنتهیین فانهم لا یطلبون الظهور بالصفات الالهیة بل لا یتجاوزون مقام العبودیة ولا یرحمهم الا قیام الرحمة ای الرحمة القائمة بهم فلها ای للرحمة الحکم علی المرحوم لان الحکم بغیر وسط انما هو فی الحقیقة للمعنی القائم بالمحل علی المحل کما ان الحکم علی العالم من غیر وسط بالعالمیة انما هو للعلم القایم به فان معنی العلم یجعل ذات العالم عالما بغیر وسط ومفیض العلم یجعله عالما بواسطة العلم فهو ای المعنی القائم بمحل الرحمة اعنی الرحمة هو الراحم ای الحاکم علیه براحمیته علی الحقیقة فلا یرحم الله عباده المعتنی بهم الا بالرحمة بل لا یرحمهم الا بالرحمة فاذا اقامت بهم الرحمة وجعلتهم راحمین وجد واحکمها ای حکم الرحمة یعنی الراحمیة فی انفسهم ذوقا فمن ذکرته الرحمة بایصال اثرها الیهم کالمحجوبین فقد رحم فالمذکور هو المرحوم اسم المفعول ومن ذکرته الرحمة بقیاما به فقد رحم والمذکور اسم الفاعل واسم الفاعل هو الرحیم الراحم و الحکم الذی ای یوجب الرحمة فی المرحوم والراحم اعنی المرحومیة والراحمیة لا یتصف بالخلق لانه ای الحکم امر توجبه وتنسبه المعانی المعقولة الغیر الموجودة لذواتها التی هی قایمة بها من غیر ان یتعلق به جعل وخلق او المعنی توجبه المعانی لذواتها من غیر مدخلیة شئ اخر ویتعلق به جعل وخلق وبعض الملتبسین یسمی هذا الحکم وامثاله حوالا فالاحوال لا موجودة ولا معدومة ای لا اعین لها فی الوجود لانها نسب عدمیة لا وجود لها فی الخارج ولا معدومة فی الحکم بها علی الشئ من معنی الثبوت له لان الذی قام به العلم مثلا یسمی عالما ای یثبت له العالمیة وثبوت شئ لشئ وان لم یستلزم وجود الثابت لکنه فیه شائبة وجود للفرق البین بین ما لا وجود له فی نفسه ولکن یکون

موجوداً ثابتاً لغيره وبين ما لا يكون موجوداً فى نفسه ولا موجوداً لغيره وهو اى كون الذى قام العلم به عالماً هو الحال التى ليست لها عين موجودة ولكن فيها شائبة وجود فتعالم ذات موصوفة بالعلم فما هو اى كونه عالماً عين الذات لاشتماله على معنى زائد على الذات ولا عين العلم لاعتبار الذات فيه وما ثمه الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزم منهما لقيام العلم بها العالمية وهى كونه اى كون العالم عالماً حال لهذه الذات باتصافها اى بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى الذى هو العلم فحدثت نسبة العلم اى اضافته اليه اى الى الذى قام به العلم فهو اى الذى قام به العلم هو المسمى عالماً واتصف بالعالمية التى هى الحال والرحمة على الحقيقة نسبة اى معنى نسبى من الراحم يوجده الراحم فى المرحوم ويحكم به عليه وفى الحقيقة تلك الرحمة هى النسبة الموجبة للحكم بالرحمة على المرحوم فهى الراحمة اى الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحماً والذى اوجدها فى الرحمة فى المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها ويجعله مرحوماً وانما هو اوجدها ليرحم بها من قامت به اى تلك الرحمة ويصير بها راحماً وجميع ما ذكرناه انما يصح بالنسبة الى الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه بقوله وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحماً الا بقيام الرحمة به ووجودها فيها وبكونه عين الرحمة والاول يستلزم كونه محلاً للحوادث والاستكمال بالغير فثبت انه عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر لم يعرفه معرفة ذوق ووجدان ولا كان له فيه قدم يسلك بها مسالك النظر والبرهان ما اجترأ ان يقول انه عين الرحمة او عين الصفة مطلقاً كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فقال ومن لم يذق هذا الامر ولا كان له فيه قدم يعنى الاشعرى ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هى هو ولا هى غيره لانه لا يقدر على نفيها كما سيصرح به الشيخ رضى الله عنه عن كتب ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فعدل الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة

لانه یدفعهما بحسب الظاهر ما یرد علے کل من تقدیری العینیۃ والغیریۃ وغیرهما من العبارات احق بالامر ای بامر الکشف عما هو المطابق للواقع منهما ای من تلک العبارۃ و رفع للاشکال الواردۃ فی هذا المقام علے ما یفهم من تصفح کلامهم وهو ای ما یغایر تلک العبارۃ واحق بالامر وارفع للاشکال القول بنفی اعیان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف وانما هے نسب واضافات بین الموصوف بها وبین اعیانها المعقولۃ التی بها تتمایز تلک الصفات التی هے نسب واضافات وظاهر ان القول بنفی الصفات ینافی ما ذهب الیه رضی الله عنه انفا من دعوی العینیۃ واحالتہ الی الذوق والکشف ولا یبعد ان یقال مرجع القولین الی معنے واحد فان المراد بالعینیۃ انه لیس هناک امر زاید علے الذات وهذا بعینه القول بنفی الصفات ثم انه وان کانت الرحمۃ جامعۃ لانواع الرحمۃ فانها بالنسبۃ الی کل اسم الٰهی بل بالنسبۃ الی جمیع الاسماء مختلفۃ متنوعۃ بحسب اختلاف الاسماء وتنوعها فلهذا الاختلاف یسال سبحانه ان یرحم اسم الٰهی رحمۃ خاصۃ تناسبه فرحمۃ الله التی هے عین الذی کما صرح به اولا ورحمۃ الکنایۃ ای المضافۃ الی ضمیر المتکلم الذے هو کنایۃ عن تلک الذات من غیر خصوصیۃ اسم دون اسم فی قوله تعالے ورحمتی وسعت کل شئ هے التی وسعت کل شئ ثم لها ای للرحمۃ شعب کثیرۃ تتعدد بتعدد الاسماء الالٰهیۃ ولکل شعبۃ منها اختصاص باسم خاص فما تعم الرحمۃ جمیع شعبها اذا اعتبرت بالنسبۃ الی ذلک الاسم الخاص الالٰهی قوله فرحمۃ الله مصدر مضاف الی فاعله وحمله علے صیغۃ الفعل تصحیف الذے هو الرب مثلا فی قول السایل رب ارحم طالبا منه تربیته فی مراتب الکمال و غیر ذلک من الاسماء حتی المنتقم مع ان الانتقام یضاد الرحمۃ فان له اے للسائل ان یقول منتقم ارحمنی طالبا منه الرحمۃ التی تناسبه وهے تخفیف العذاب او تخلیصه منه او الانتقام ممن الذنوب ظلموه فانه رحمۃ بالنسبۃ الی السائل المظلوم وذلک اے عدم

عموم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه الاسماء تدل على
الذات الالهية المسماة بها بحسب تخصيص الشارع وارادة الداعى فانها بحسب اللغة
موضوعة لذات مبهمة غاية الابهام يحتمل الذات الالهية وغيرها وتدل بحقايقها اى
بحسب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدلالة عليها على معان مختلفة فيدعوا السائل
بها اى بكل اسم من تلك الاسماء فى طلب الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة
بذلك الاسم لا غير لان قبلة الحاجات ووجهة استجابة الدعوات انما هى تلك الذات
لا بما يعطيه اى لا بمجرد خصوصية يقتضيها مدلول ذلك الاسم ومفهومه الذى يتفصل
الاسم به من غيره من الاسماء ويتميز فانه اى ذلك الاسم لا يتميز بما تعطيه من الخصوصية
عن غيره وهو عنده اى عند الداعى دليل الذات الالهية اى لا يتميز عن غيره بخصوصية
مدلوله حين قصد دلالته على الذات الالهية وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه اى بحسب
مفهومه الاصطلاحى عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه اذ المعنى المصطلح
عليه يعنى الموضوع له اصطلاحا باى لفظ كان عربى او عبرى اذ لم يكن من الالفاظ المترادفة
حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ثم انه وان كان الكل اى كل واحد من تلك الاسماء
قد سبق اى استعمل ليدل على عين واحدة مسماة وهى الذات الالهية فلا خلاف فى
انه لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغى يعتبر بالرفع كذا صح فى النسخة
المقروة على الشيخ رضى الله عنه وهو مبنى على حذف ان الناصبة ومحو اثرها اى
ينبغى ان يعتبر ذلك الحكم ايضا فيما اذا قصد بذلك الاسم كما تعتبر دلالتها على الذات
الالهية المسماة فعلى السائل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ ذلك الحكم ويطلب مطلوبه
من الذات ولكن على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيته فاذا قال المريض يا شافى
فانه يطلب مقصوده اعنى رحمة الشفاء من الذات الالهية من حيث اسمها الشافى
فالرحمة المرتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم جميع شعب الرحمة المرتبة على

سائر الاسماء ولهذا ای لعدم اختلاف الاسماء الالهية فی الدلالة على الذات قال ابو القسم
بن قسی صاحب کتاب خلع النعلين ذكره فی الفتوحات وقال انه من اكابر اهل الطريق
فی بيان احكام الاسماء الالهية ان كل اسم بانفراده يسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا
قدمت فی الذكر نعته بجميع الاسماء فتقول مثلا الحی هو العليم المريد القدير والعليم هو
الحی المريد القدير الى غير ذلك وذلك لدلالتها على عين واحدة هی الذات الالهية و
ان تكثرت الاسماء عليها واختلفت حقائقها ای حقايق تلك الاسماء يعنی مفهوماتها
بخصوصياتها الامتيازية ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب بان اوجب
الحق على نفسه ان يرحم عباده اذا اتوا بما قيدهم به وكلفهم من العلم والعمل وهذا
الايجاب على سبيل الفضل والامتنان لان العبد اوجبه بعلمه او بعمله وما يدل على
هذا الطريق وهو قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة وما قيدهم به
من الصفات العلمية والعملية ويفهم من ذلك ان الرحمة الواقعة بازاء العلم ايضا
وجودية ولا يبعد ان يفرق بين العلم الكسبی والوهبی والطريق الآخر الذی تنال به
هذه الرحمة طريق الامتنان الالهی الذی لا يقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما يعم
العلم ايضا او ترك العمل بقرينة السابق فمنه ما هو عام وهو الرحمة الذاتية الشاملة
لجميع الموجودات وما يدل عليه هو قوله تعالى ورحمتی وسعت كل شئ ومنه ما
هو خاص كما قيل لنبينا صلى الله عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
فان الفتح المبين الذی تفرد به صلى الله عليه وسلم يستتبع هذه الرحمة الامتنانية
التی لا يوازيها عمل منه ومعنى الآية على بعض وجوهها ليغفر لك الله ما تقدم على هذه
النشاءة من احكام الامكان من ذنبك وهو ما يتاخر عن رتبة الاعتبار ومن هذه الاحكام
فان اذناب القوم اراذلهم وذنب الدابة ما يتاخر عن سائر اعضائه وما تاخر عن تلك
النشاءة من تلك الاحكام ومنها ای من الرحمة الامتنانية الخاصة ما يدل عليه

قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك اورد الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات المكية انه ثبت فى الاخبار الالهية وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب ثم يذنب الذنب فيعلم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب فيقول الله له فى ثالث مرة اورابع مرة اعمل ما شئت فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر من هذا الخبر ان سبب عدم مواخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التى لا يوازيها عمل وكذلك المغفرة المرتبة عليه ولكن يشترط ان يفرق بين العلم الكسبى والوهبى كما سبقت اليه اشارة ويجعل العلم بان له ربا يغفر ويأخذ وهبيا فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم المنان والمفضل المحسان +

فصّ حكمة ايناسية فى كلمة الياسية

انما سميت حكمته عليه السلام ايناسية لما انس بالانس بنشاءته الجسمانية وبالملك بنشاءته الروحانية فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية والجسمانية قبل تروحيته واقعة على وجه قريب من التساوى ناسب الملاء الاعلى والملاء الاسفل فتاتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما فهو كالبرزخ بين النشاء الملكية والانسانية اولان الايناس هو ابصار الشئى على وجه الانس به قال الله تعالى فى حق موسى عليه السلام فلما قضى موسى الاجل وسار باهله انس من جانب الطور نارا فايناس موسى النار ابصارها على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع الاته عليه من نار وانس به فركبه فابصاره الفرس فى صورة نارية مع الانس به ايناس فلهذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس عليه السلام كان الحكم بالاتحاد بينهما بناء على مشاهدته الانبياء عليهم السلام فى مشاهداته كما صرح ببعضها فى فص هود عليه السلام ومستفاد من روحانيته صلى الله عليه وسلم فان

هذا الکتاب بلا زیادة ونقصان ماخوذ منه صلی الله علیه وسلم کما صرح به فی صدر الکتاب فما وقع فی بعض کتبه رضی الله عنه ان الموجود من الانبیاء بابدانهم العنصریة اربعة اثنان فی السماء ادریس وعیسی علیهما السلام واثنان فی الارض خضر والیاس بناء علی ما اشتهر من اثنینیتهما وما وقع فی هذا الکتاب بناء علی ما استقر کشفه علیه اخرا فان هذا الکتاب خاتم مصنفاته او تقول الحکم بالاثنینیة باعتبار البدنین السماوی والارضی والحکم بالاتحاد باعتبار الروحانیة فان قلت علی تقدیر اتحادهما ینبغی ان یقتصر فی بیان حکمته علی فص واحد قلنا له حکم قدسیة متعلقة بتقدیس الحق حین کان یسمی بادریس قبل عروجه الی السماء وحکم ایناسیة بعد نزوله منها فعقد له بکل اعتبار فص ونسب حکمته فی کل فص باسم کان نبیا قبل نوح علیه السلام لان نوحا کان ابن لمک بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ هو ادریس علیه السلام وقیل هو الذی یسمیه الحکماء هرمس الهرامسة ورفعه الله حین غلبت نشاءته الروحانیة علی الجسمانیة مکانا علیا فهو فی فلک قلب الافلاک ساکن وهو فلک الشمس ثم بعث بنزوله من السماء کنزول عیسی علیه السلام فی اخر الزمان کما اخبر به نبینا صلی الله علیه وسلم الی قریة ببعلبک وبعل اسم صنم وبک هو سلطان تلک القریة وکان هذا الصنم المسمی بعلا مخصوصا بالملک وکان الیاس الذی هو ادریس ای حین کان یدعی بادریس قد مثل له فی عالم المثال المطلق او المقید انفلاق الجبل المسمی لبنان وهو من جبال الشام من اللبانة وهی الحاجة عن فرس من نار وجمیع الاته مما لا بد منه فی الرکوب من نار فلما راه معد اللرکوب رکب علیه فسقطت عنه الشهوة ای شهوة جذب المحبوب ودفع المکروه فیشتمل الغضب ایضا فکان ای صار عقلا بلا شهوة فلم یبق له تعلق بما یتعلق به الاغراض النفسیة الطبیعیة من جذب ما هو محبوب للنفس ودفع ما هو مکروه له ولا شک ان کل ما یتمثل فی العالم المثالی بصورة من الصور

لا بد له من تاويل وتعبير يعرب عما هو المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة
جسمانية التى بها تبلغ الروح لباناته وحاجته من تكميل قواه بها وفيها وبالفرس النارى
جهة روحانية التى لها نورية التعرس بالمطالب العالية ونارية التشوق اليها ويكون
جميع الاته من نار تكامل قواه بسراية تلك النورية والنارية فيها للانسلاخ عن مقتضيات
جهة جسمانية والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبية جهة جسمانية بجهة روحانية لانه عليه
السلام كان كثير الرياضة مغلبا القواه الروحانية على القوى الجسمانية حتى نقل الينا انه
بقى ست عشر سنة او اكثر لم ينم ولم ياكل ولم يشرب الا ما شاء الله تعالى الى ان غلبت
جهة روحانيته على جهة جسمانيته والمراد بركوبه عليه استعلاءه واستقراره على جهة روحانية
بحيث اوصلته الى مكانه العلى ومكانته العلية التى هى اللحوق بالملاء الاعلى فباستقراره
على جهة روحانية سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانية
فبقى عقلا بلا شهوة فكان الحق المتجلى فيه من جهة روحانيته منزها عن احكام جهة جسمانية
فيما كان يعرفه من حيث تلبسه باحكام جهة جسمانية معرفة ذوق ووجدان فى نفسه
فكان على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية الوهم
من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه فان
الدلائل العقلية والمقدمات اليقينية لا تنتج الا تنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته فى صرافة
وحدته واذا اعطاه اى العقل الله المعرفة بالتجلى فى الصورة اى صورة كانت كملت
معرفته بالله فنزه فى موضع يقتضى نظره الفكرى التنزيه وشبه فى موضع اخر يقتضى
التجلى التشبيه اى سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية الشاملتين بجميع
انواعها وما بقيت صورة الا ويرى عين الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر
وهذه المعرفة الجامعة التى بين التنزيه والتشبيه هى المعرفة التامة التى جاءت
بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة اى بصحة هذه المعرفة من حيث

اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزهه العقل والناس ما ليس له صورة عند العقل نوعا من الصور الاوهام كلها وان لم يكن فى هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها لان الوهم يستشرف الى ما وراء موجبات الافكار ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم على المطلق بالتقييد وعلى المنزه من الصورة بالصورة وبالعكس وكذلك يحكم بالشاهد على الغائب وبالعكس ولذلك اى لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما يحكم به العقل من التنزيه والباس الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه كانت الاوهام اقوى سلطانا فى هذه النشاءة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ فما هو منتهى مبلغ العقول ما فى عقله لم يخل عن حكم الوهم عليه بخلاف ما حكم العقل عليه والتصور اى ولم يخل عن الدخول فى هذه الصور وقبولها فيما عقل اى فى معقولاته الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه اى بالوهم وما يحكم به جاءت الشرايع المنزلة من عند الله فشبهت الشرايع ونزهت شبهت فى مقام التنزيه بالوهم وحكمه اذ الوهم تلبيس المعانى المنزهة عن الصور نوعا من الصورة ونزهت فى مقام التشبيه بالعقل وحكمه اذ العقل تجرد المعانى المنزهة فى حد ذاتها عن الصور التى البسها الوهم لها فارتبط الكل اى كل من العقل والوهم بالكل اى بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر واما ارتباطه بالتشبيه فحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر واما ارتباطه بالتنزيه فحكمه برفعه هذا اذا كان الكل افراديا واما اذا كان مجموعيا فمجموع افراد كل من التنزيه والتشبيه كل وكل من الكليتين مرتبط بالاخر بسبب ارتباط اجزاء كل منهما باجزاء الاخر كل جزء بجزء فلم يمكن وفى النسخة المقابلة بالاصل فلم يتمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله شئ فنزه لان نفى المماثلة عن مثله يوجب نفى المماثلة عن نفسه بالطريق الاولى او بان

يقال نفى مثل المثل يستلزم نفى المثل لانه لوكان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالامر ظاهر وشبه لانه اثبت له مثلا او نفى ان يكون لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثانى فكما قال الله تعالى وهو السميع البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخالق اعنى السمع والبصر ونزه ايضا بحصر السمع والبصر فيه فلا شركة او باثباتهما له فان ذلك تنزيه له عن الانحصار فى التنزيه وهو كمال التنزيه ولم يقل نزه اكتفاء بما سبق من انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهى اى قوله ليس كمثله شئ اعظم آية نزلت فى التنزيه ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف اى بسبب ادخال الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا يصفونه الا بما تعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بتمايزه عنها وذلك التحديد لقصور العقول من حيث انظارها الفكرية عن ادراك مثل هذا الذى ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو سبحانه مشبه فى مجالى صفاته كما انه منزه فى حقيقة ذاته ثم جاءت الشرايع كلها بما تحكم به الاوهام من التشبيه فلم تخل من الاخلاء اى لم تخل الشرايع الحق سبحانه عن صفة يظهر فيها اى مثل من شانه الظهور فيها من الصفات التشبيهية التى تنفيها العقول بنظرة الفكرى بل ذكر الكل بعضها بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء على العرش والاختصاص بالفوقية واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى كذا قالت الشرايع وبذا جاءت فعملت الامم اى جرت على ذلك فاعطاها الحق التجلى فى الصور التشبيهية فلحقت اى الامم بالرسل وراثة لا اصالة فنطقت اى الامم بما نطقت به رسل الله من صفتى التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالته

اصالة و وراثة ولما ذكر رضی الله عنه هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى
واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نوتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل
رسالته اراد ان يبين فيه ما يحتمله من صورتى التنزيه والتشبيه تاكيد الما هو بصدد
بيانه فقال فالله فى الله اعلم من اية المذكورة موجه له وجهان وجه بالخبرية الى رسل
الله بان يكون المسند اليه فى اوتى ضمير الرسول ورسل الله مبتداء والله خبره واعلم
حيث يجعل رسالاته خبر مبتداء محذوف اى هو اعلم ولا يخفى ما فى حمل الله على رسل
الله من التشبيه وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته كما هو الظاهر من غير
تكلف ولا تشبيه فى هذا المعنى بل فيه تمييز بين الله ورسوله وهو عين التنزيه وكلا
الوجهين حقيقة ثابتة متحققة فيه اى فى هذا الكلام لا تفاوت بينهما فى اصل الانفهام
من اللفظ وان اختلفا بحسب الحذف والاضمار والوضوح والخفاء ولذلك اى لتحقق
هذين الوجهين فى هذا الكلام قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه لان احد الوجهين
ناظر الى التنزيه والاخر الى التشبيه فبالنظر الى مجموعهما تنزيه فى تشبيه وتشبيه فى تنزيه
واذا قد وصلت الى هذا المقام واطلعت على ما فى الوجه الاول من التكلف والتعسف
ورايته محل ان يطعن بها الطاعنون المجتهدون على الظواهر على الشيخ رضى الله عنه بل
وجدت على حاشية بعض الشروح بخط بعض الاكابر ان حمل ابلغ الكلام وافصحه على
مثل هذا التوجيه الذى ينبوا عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورة فى غاية
التعسف بل لا يكاد يصح بوجه اصلا اصابنى هم عظيم لمكان اعتقادى بعلو شان الشيخ
فبينا انا فى ذلك اذا القى فى قلبى بغتة على وجه الاجمال محملا لكلامه رضى الله عنه من
غير ارتكاب تكلف وتعسف وحين امعنت النظر فيه وفصلته انشرح له صدرى واطمان
به قلبى وهو ان اهل الاشارة كثيرا ما يفهمون من الكلمات القرانية الذاتية وغيرها
معانى لا يساعدها عليها ما يسبقها من الكلمات الاخر وما يلحقها بل يفهمونها مع قطع

النظر عن السابق واللاحق فاذا كان القارى من اهل الاشارة وقرء هذه الاية الى ان وصل الى قوله رسل الله الله ووجده على صورة المبتداء والخبر لم يبعد ان يفهم منه ان رسل الله هم الله من غير حاجة فى فهم هذا المعنى الى حذف ولا اضمار ولا تقدير ويكون لاسم الله فى الله اعلم وجهان وجه الى الخبرية نظرا الى المعنى المفهوم بلسان الاشارة ووجه الى الابتداء نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة وما احسن حينئذ استرداف بيان الوجهين بقوله وكلا الوجهين حقيقة فيه اى كلا الوجهين متحققة ثابتة فى اسم الله او فى هذا الكلام من غير انفكاك احدهما عن الاخر ولذلك اى لتحققهما على هذا الوجه قلنا بالتشبيه فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه فارخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد وهو المتحكم بعقله على كلام اولياء الله بالنقد والتزئيف والمعتقد وهو المومن باحوالهم فما علمه امن به وما اشكل عليه فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذى ينقد بنظره العقلى فرايد الحقايق المعارف ويذهب اليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلمين وهو صاحب التنزيه لا حظ له فى التشبيه اصلا و المعتقد الذى يعتقد ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تاويل فيه ولا تدبر ولا تفتيش عنه كما قيل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وهو التشبيه الصرف الذى لا حظ له فى التنزيه اصلا فلا بد للمحقق من تمكنهما فيما هما عليه بارخاء الستور واسدال الحجب وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق بصفة العلم ولكن قد امرنا بالستر وان لا يظهر للناس الا ما هو على قدر عقولهم وانما امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور فى اظهار احكام المتجلى فيها واعطائها لوازمها له من غير تصرف امر خارج فيها عنها وليظهر ان المتجلى فى صورة انما يكون بحكم استعداد تلك الصورة فينسب على البناء للفاعل اى ينسب استعداد تلك الصورة او على البناء للمفعول اى ينسب اليه اى الى المتجلى ما تعطيه الضمير المنصوب

اما عاید الی التجلی او الی ما الموصولة حقیقتها ای حقیقة تلک الصورة ولوازمها
لا بد من ذلک مثل من یری الحق فی النوم ولا ینکر هذا وانه بکسر الهمزة عطفا علی
جملة لا ینکر او بفتحها عطفا علی هذا ای وانه ای المرئی فی النوم لا شک الحق عینه فالحق
عینه خبر ان ولا شک معترض بین اسمه وخبره فتتبعه لوازم تلک الصورة اے
اعراضها الخارجیة عن ذاتها کالوضع والمقدار واللون وحقایقها ای ذاتیاتها المقومة
لها التی تجلی الحق فیها فی النوم الموصول اما صفة للصورة او للوازمها وحقایقها ثم
بعد ذلک ای عند التیقظ والانتباه یعبر ای یجاوزعنها اعنی تلک الصورة الی امر
اخر یقتضی التنزیه عن الصورة واحکامها عقلا ای من حیث العقل فان العقل
من حیث هو لا یحکم الا بتنزیهه عن الصور واحکامها فان کان الذی یعبرها ذا کشف
وعیان ممن له قلب او ایمان وتقلید ممن القی السمع وهو شهید فلا یجوز عنها الے
تنزیه فقط بل یعطیها حقها من التنزیه بان یقول هذه الصورة باعتبار ما هی صورة
له منزه عن الصور الحسیة والمثالیة والعقلیة کلها ومما ظهرت فیه ای ویعطی حقها
من الصفات التشبیهیة التی ظهرت فیه ای فی الحق سبحانه من جهة ظهوره فی هذه
الصورة بان یقول الحق سبحانه وان کان بحسب ذاته منزها عن هذه الصورة واحکامها
لکن بحسب ظهوره فی هذه الصورة عینها واحکامها احکامه فلا ینفیها عنه مطلقا واذ
قد عرفت ان الله فی الله اعلم ذو وجهین ناظرا احدهما الی التنزیه والاخر الی التشبیه
واتضح عندک سر التنزیه والتشبیه بمثاله اوردهنالک فالله المشیر احد وجهیه الی التنزیه
والاخر الی التشبیه واتضح معناهما غایة الاتضاح بواسطة المثال المذکور فهو فی وضوح
الدلالة علیهما علی التحقیق عبارة ای کالعبارة لا اشارة لانه لا خفاء به لکن کونه فے
وضوح المعنی کالعبارة انما هو لمن فهم الاشارة لا للمجتهد علی العبارة خصوصا علی الوجه
الذی حملنا کلامه رضی الله عنه علیه فان فیه اشارة الی اشارة ولا یبعد ان یجعل ذلک

قرينة عليه ولما انجر كلامه رضى الله عنه الى ان استعدادات الصور متفاضلة في
اظهار احكام الحق المتجلى فيها وانها تعطى الحق وتنسب اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها
وهذا نوع تاثير عن الصورة فى الحق المتجلى فيها اراد ان يبين ان المؤثر فى الحقيقة ما هو
والمؤثر فيه ما هو ودرج هذه المسئلة وفصها اى مسئلة التاثير والتاثر وفي بعض
النسخ ودرج هذه الحكمة ومعناه ان ما ذكر درج هذه الحكمة لكن باعتبار هذه
المسئلة لكن المعول عليه المطابق للنسخة المقروة عليه رضى الله عنه هو الاول ان الامر
اى امر الوجود ينقسم الى موثر يستند اليه ايجاد الاثر وموثر فيه يستند اليه قبول
الاثر وهما عبارتان يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن الموثر هو الاسم الله والعبارة
المعبر بها عن الموثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله فالموثر بكل وجه من الوجوه الاسمائية
وعلى كل حال من احوال الموثر فيه وفي كل حضرة من الحضرات الالهية والكونية هو
الله والموثر فيه بكل وجه له اى للحق سبحانه باعتبار حقيقته او باعتبار وجوده وعلى
كل حال من احواله المتغيرة المتبدلة بعد الوجود وفي كل حضرة هو العالم فاذا ورد
عليك شئ من الاثار فالحق كل شئ با صله الذى يناسبه اى يناسب الاصل ذلك
الشئ او بالعكس فان المناسبة نسبة بين بين فان الوارد ابد الابد ان يكون فرعا عن
اصل كما كانت المحبة الالهية للعبد فرعا عن النوافل من العبد فهذا اثر بين مؤثر
النوافل وبين موثر فيه هو الحق سبحانه بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة
فالموثر هو الله فان تاثير النوافل انما هو باعتبار انها افعال وجودية ظاهرة من الحق
سبحانه ولكن فى مظهر العبد فهى من حيث انها امور وجودية موثرة مستندة الى
الحق سبحانه ولو كان فيها نقص وقصور فهى مستند الى استعداد العبد والتاثير
لها انما هو من الحيثية الاولى لا غير والموثر فيه العبد فانه لا شك انه لا يحدث فى الجناب
الالهى من حيث مرتبة الجمعية امر فالذى يترتب على النوافل هو ظهور آثار المحبة

الالٰهیة فی العبد فالمؤثر العبد لا الحق وکذلک کان الحق سمع العبد وبصرہ وسائر قواہ فرعا عن ھذہ المحبة المتفرعة عن النوافل فھذا ای کون قوی العبد عین الحق اثر مقرر بین المؤثر الذی ھو المحبة الالٰهیة وبین المؤثر فیه اے الذی ھو العبد ولا تقدر علی انکارہ ای انکار ذلک الاثر الذی ھو کون قوی العبد عین الحق لثبوته شرعا للحدیث الوارد فی تقرب النوافل ان کنت مؤمنا بما ثبت بالشرع ایمانا حقیقیا یدعوک الیه قوة الیقین بالشارع من غیر ان یبقی فیک دغدغة من جانب العقل او الوهم لا تقلید یا یبعثک علیه الاغراض العاجلة او حسن الظن بمن القاہ الیک مع بقاء دغدغة من العقل واما العقل السلیم بل صاحبه وھو صاحب القلب الساذج من العقائد الفاسدة الباقی علی الفطرة الاصلیة فھو اما صاحب تجلی الٰھی فی مجلی طبیعی بان تجلی علیه الحق فی مجلی من المجالی الطبیعیة فیکشف علیه کیفیة تجلیه فیھا وکونه عینھا من وجه ومنزھا عنھا من وجه فیعرف ما قلناہ من کون قوی العبد عین الحق وتجلی علیه فی مجلاہ الطبیعی ونشاته العنصریة باسمه العلیم فتاید عقله السلیم بھذا التجلی فادرک العقائد علی ما ھے علیه فیعرف ما قلناہ من غیر ان یبقی للوھم علیه حکم واما مؤمن مسلم یومن به اے بما قلناہ کما ورد فی الحدیث الصحیح ان العبد لا یزال یتقرب الی بالنوافل حتی احبه الحدیث ولکن لا یخلو عن وسوسة بحث وتفتیش عما امن به واسلم ولا بد من سلطان الوھم ان یحکم علی العاقل الباحث ای الذی ھو فی صدد بحث وتفتیش فیما جاء به الحق فی ھذہ الصورة التی تجلی فیھا الحق نوما او یقظة من معنی التشبیه لانه مومن بھا بما فیه من معنی التشبیه والحکم بالتشبیه انما ھو من الوھم فاذا حکم علیھا الوھم به وانقاد له اطمان نفقوله فیما جاء به الحق یحتمل ان یکون متعلقا بیحکم او الباحث واما غیر المومن بما جاء به الحق من صور التشبیه فیحکم علی الوھم بانه کاذب فی حکمه ولکن حکمه ھذا علی الوھم انما ھو بالوھم فیتخیل بنظرہ الفکری انه قد احال علی الله ما اعطاہ

ذلك التجلى فى الرؤيا وغيرها من معنى التشبيه والوهم فى ذلك الحكم لا يفارقه فان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك القبيل اى من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على المؤثر والموثر فيه قوله تعالى ادعونى استجب لكم وكذا قوله حيث قال تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا كما فى الآية الثانية الا اذا كان اى وجد من يدعوه بل دعوته ولا يكون مستجيبا كما فى الآية الاولى الا اذا وجد دعاء الداعين فالدعاء فى الآيتين هو الموثر والمجيب هو الموثر فيه اذ لولا الدعاء لم تكن اجابة ولا استجابة فلا بد ههنا من داع موثر ومجيب موثر فيه مختلفين بالصورة وان كان عين الداعى عين المجيب بحسب الحقيقة فلا خلاف فى اختلاف الصور فيهما اى الداعى والمجيب صورتان بلا شك فالصورة التى هو الداعى صورة كونية انسانية والصورة التى هو المجيب صورة الهية اسمائية وقد عرفت كيفية الحاق الاثر الى الموثر الحقيقى الذى هو الله والحاق التاثير الى العبد فيما سبق فقس الحال ههنا عليه ثم لما انجر كلامه الى وحدة عين الحق سبحانه وكثرة مظاهره اورد له مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحدة الى الصور المتكثرة المتغايرة كنسبة النفس الواحدة المتشخصة الى بدنها المتكثر بصور اعضائه المتغايرة والثانى ان نسبتها الى الصور المتكثرة كنسبة الكلى الى جزئياته فالاول اشار بقوله وتلك الصور المتكثرة المتغايرة كلها كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اى لبدنه فمعلوم ان زيدا باعتبار نفسه الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية وان يده التى هى واحدة من اعضاء بدنه ليست صورة رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور اى بصور اعضاء بدنه الواحد بالعين اى بعين حقيقته المجردة الشخصية فكما ان كثرة صور اعضاء البدن لا تقدح فى وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة الصور الكونية لا تقدح

فی وحدة العین الواحدة والی الثانی اشار بقوله وکالانسان فانه بالعین ای بعین حقیقته النوعیة الانسانیة واحد بلا شك ولا شك ان عمر واما هو زید ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص هذه العین الواحدة لا تتناهی وجودا فهوای الانسان وان کان واحدا بالعین فهو کثیر بالصور والاشخاص فکما ان کثرة الصور والاشخاص لا تقدح فی وحدة حقیقته النوعیة کذلك کثرة الصور الکونیة المظهریة لا تقدح فی وحدة العین الظاهرة فیها ثم انه اوضح ذلك زیادة ایضاح بقوله وقد علمت قطعا ان کنت مومنا حقا بما تدل علیه صحاح الاحادیث النبویة صلی الله علیه وسلم علی مصدرها ان الحق عینه یتجلی فی القیمة فی صورة فیعرف ثم یتحول فی صورة فینکر ثم یتحول عنها فی صورة فیعرف وهو هو المتجلی لیس غیره فی کل صورة ومعلوم ان هذه الصورة ما هی تلك الصورة الاخری فکان العین الواحدة قامت مقام المراة فی اراءة الصورة المتخالفة فاذا نظر الناظر فیها الی صورة معتقده فی الله عرفه فاقربه واذا اتفق ان یری فیها معتقد غیره انکره کما یری فی المراة صورته وصورة غیره فالمراة عین واحدة والصور کثیرة فی عین الرائی ولیس فی المراة صورة منها جملة واحدة اما فی المثال فلما دل علی بطلان القول بانطباع الصور فیها واما فی الممثل له فلتنزهها عن صور التعینات کلها مع کون المراة لها اثر فی الصور بوجه ما وما لها اثر فیها بوجه اخر فالاثر الذی لها فی الصور کونها ترد الصورة متغیرة الشکل من الصغر والکبر والطول والعرض بحسب تغیرها فی هذه الامور فاذا کانت المراة صغیرة رؤیت الصور صغیرة وعلی هذا القیاس الکبر والطول والعرض فلها ای للمراة اثر فی المقادیر ای مقادیر الصور وذلك الاثر راجع الیها ای الی المراة وانما کانت هذه التغیرات منها ای من المراة لاختلاف مقادیر المرئی فی الصغر والکبر والطول والعرض کما عرفت فعلی هذا المراة مثال لاستعدادات المتجلی لهم او للحضرات الاسمائیة واذا اردت مثالا للتجلی الذاتی او الاسمائی فانظر فی هذا المثال المورد للعین الواحدة

والصور المتكثرة مرآة واحدة من هذه المرايا لا تنظر بصيغة النهى هكذا فى النسخة المقروة عليه رضى الله عنه اى انظر الى مرآة واحدة من المرايا ولا تنظر الجماعة اى جماعة منها اكثر من الواحد اى وجه وجهك الى الوحدة الصرفة التى لم تكن فيه شائبة كثرة وهو اى النظر الى مرآة واحدة نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدا من غير نظر الى كثرة الاسماء فهو اى الحق من هذه الحيثية غنى عن العالمين فلا يبقيك فى نظرك بل يغنيك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث الاسماء الالهية فذلك الوقت تكون الحق فيه من حيث كثرة تلك الاسماء كالمرايا المتكثرة للعين الواحدة الظاهرة فى الحضرات الاسمائية واى اسم الٰهى استعددت بالاشراف على الفناء فيه لمظهريته او استعد غيرك اذا نظرت فيه اى فى شانه نفسك اى حالها و نظر من نظر هل يظهر فى الناظر ذلك الاسم فانما يظهر فى الناظر كان من كان حقيقة ذلك الاسم لا وجهه ورسمه كما اذا حصل العلم به بالفكر والنظر وظهور الاسماء الالهية و تجليها على الناظر بحقائقها يوجب فناءه عن نفسه فانه حينئذ كالمرآة لها والمرآة من حيث هى مرآة معدومة عن نظر المرائى واما التجلى الذاتى فهو اولى بذلك فهكذا هو الامر اى امر الفناء فى التجلى الذاتى والاسمائى ان فهمت فلا تجزع من هذا الفناء فى التجلى الذاتى او الاسمائى ولا تخف من ورود الهلاك على نفسك فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية اشارة الى قوله عليه السلام ان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية و ليست الحية التى هى عدوك ويجب قتلها سوى نفسك والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة اى الحية حية فى حد ذاتها بامرين احدهما الصورة و الآخر الحقيقة والشئ لا يقتل اى لا يزال عن نفسه بان ينعدم مطلقا وان افسدت الصورة فى الحس فان الحقيقة باقية فى العالم العقلى والصورة غير منحصرة فى الحسية فاذا زالت الصورة الحسية جاز ان يحصل له صورة اخرى والى ذالك اشار بقوله فان

الحد یعنی الحقیقة المحدودة الموجودة فی العالم العقلی من حیث انها موجودة فی العلم یضبطها ای یضبط نفسها عن التفرق والشتات والخیال المنفصل لا یزیلها عن الصورة المثالیة وان زالت عنها الصورة الحسیة وانما لم یتعرض للوجود الروحانی لان وجود روح مجرد لکل حیوان زال عن الحس غیر معلوم واذا کان الامر علی هذا ای علی ان الحد یضبطها والخیال لا یزیلها فهذا هو الامان من الله علی الذوات والعزة حین لا یقهرها بالاعدام مطلقا والمنعة ای الحرسة التی یحرسها ویحفظها من طریان الهلاک علیها فانک لا تقدر علی افساد الحدود ای حقائقها ولا علی ازالة صورها المثالیة عن عالم المثال ولا علی اعدامها عن عالم المثال ولا علی اعدامها عن عالم الارواح ان کانت ذات ارواح مجردة وای عزة اعظم من هذه العزة بل تقدر علی افناء صورها الحسیة والحقیقة باقیة مع صورها التی لها فی سائر العوالم فتخیل بالوهم الکاذب انک قتلت وافنیت المقتول بالکلیة وبالعقل والوهم الصادق ای بحکمها لم تزل الصورة ای صورته العقلیة موجودة فی الحد بل صورته المثالیة فی عالم المثال وصورته الروحیة فی عالم الارواح ان کان ذا روح مجردة فما قتلته بالحقیقة من حیث قتله بالصورة والدلیل علی ذلک ای ما یدل علی مثل ذلک من نفی الفعل بحسب الحقیقة واثباته بحسب الصورة قوله تعالی وما رمیت اذ رمیت ای ما رمیت حقیقة اذ رمیت صورة ولکن الله رمی والعین ما ادرکت الا الصورة المحمدیة التی ثبت لها الرمی فی الحس وهی ای الصورة المحمدیة هی التی نفی الله الرمی عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراک ان الله هو الرامی فی صورة محمدیة ولا بد من الایمان بهذا فانظر الی هذا الموثر بفعل الرمی کیف نزل عن مرتبة الجمعیة حتی انزل نفسه یعنی الحق فی صورة محمدیة واخبر الحق نفسه بالرفع تاکید الحق عبادة بذلک فما قال احد صناعنه ذلک بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والایمان به واجب سواء ادرکت علم ما قال او لم تدرکه فاما انت عالم ممن له قلب واما مسلم مومن ممن

القى السمع وهو شهيد ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هى علة له اى معلولة لمعلولها و هذا حكم العقل لا خفاء به وما فى علم التجلى الا هذا الذى نذكره وهو ان العلة تكون معلولة لمن هى علة له لان العين واحدة فعين ظهرت بصورة العلة و المعلول يجوز ان يظهر بصورة معلول المعلول فكما انها علة لمعلولها تكون معلولة لمعلولها فتكون العلة معلولة لمعلولها والذى حكم به العقل صحيح فى نظر المكاشف ايضا مع التجريد فى النظر اى اذا جرد نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان وجود ذات العلة سابق على وجود ذات المعلول فلو كان وجود ذات المعلول علة لوجود ذات العلة لزم الدور وغايته اى غاية العقل فى ذلك اى فى ما حكم به الكشف ان يقول اذا راى الامر اى امر امكان كون العلة معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه الدليل النظرى ان العين بعد ان ثبت انها واحدة فى هذا الكثير من صور العلة والمعلول ومعلول المعلول فمن حيث هى اى هذه العين الواحدة علة فى صورة من هذه الصور لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها فى حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بالعلية والمعلولية بانتقالها فى الصور فينتقل الى صورة معلول المعلول فتكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها هذا غايته اذا كان قد راى الامر على ما هو عليه من وحدة العين وكثرة الصور ولم يقف مع نظره الفكرى الغير المودى الى ذلك واذا كان الامر فى العلية بهذه المثابة من التعارض بين العقل والكشف والاحتياج فى التفصى عن تناقضهما بامثال هذه الدقايق فما ظنك باتساع النظر العقلى فى غير هذا المضيق وكثرة احكام العقل بالمناقضة لما يحكم به الكشف فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا به فى الخبر عن الجناب الالهى فاثبتوا ما اثبته العقل وزادوا على ما اثبته العقل فيما لا يستقل العقل بادراكه

ما لا یحیله وما یحیله العقل راسا ویقربه فی التجلی الالهی فاذا خلا بعد التجلی
بنفسه حار فیما راٰه لانه رجع الی حکم عقله بانتفاء حکم التجلی عنه فعقله یابی من
قبول ما راٰه وهو بلا شك فیه بحکم التجلی فان کان عبد رب رد العقل الیه ای الی ما
راٰه وان کان عبد نظر رد الحق الی حکمه ای حکم العقل وهذا الرد الی العقل لعقل لا
لا یکون الا ما دام فی هذه النشاٰة الدنیویة الدنیاویة محجوبا عن نشاٰة الاخرویة
فی الدنیا فان العارفین یظهرون هنا کانهم فی الصورة الدنیویة لما یجری علیهم
من احکامها ای احکام الدنیا والله تعالی قد حولهم فی بواطنهم فی النشاٰة الاخرویة
لا بد من ذلك فهم بالصورة مجهولون لا یظهرون لاحد الا لمن کشف الله عن بصیرته
فادرك اشخاصهم واحوالهم فما من عارف بالله من حیث التجلی الالهی لا من
حیث نظره العقلی الا وهو علی النشاٰة الاخرویة قد حشر فی دنیاه ونشر من قبره
ای بدنه فهو یری ما لا یرون ویشهد ما لا یشهدون عنایة من الله ببعض عباده
فی ذلك فمن اراد العثور علی هذه الحکمة الالیاسیة الادریسیة المنسوبة الی
الذی انشاٰه الله نشاٰتین نشاٰة النبوة والرسالة فکان نبیا قبل نوح علیه السلام
ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله له بین المنزلتین فلینزل ای من اراد
العثور علی هذه الحکمة عن حکم عقله الذی له حکم السماء الی شهوته التی لها
حکم الارض ولیکن حیوانا مطلقا لا یزاحمه العقل بالتصرف فی الانشاء منقادا للواردات
الرحمانیة من مقام الحیوانیة حتی یکشف ما یکشفه کل دابة ما عدا الثقلین
فحینئذ یعلم انه قد تحقق بحیوانیته وعلامته علامتان الواحدة هذا الکشف
فیری من یعذب فی قبره ومن ینعم ویری المیت حیا بالحیوة البرزخیة والصامت
متکلما بالکلمات الروحانیة الملکوتیة والقاعد ماشیا بالحرکات المعنویة والمثالیة
والعلامة الثانیة الخرس ای البکم بحیث انه لو اراد ان ینطق بما راٰه لم یقدر فحینئذ

يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما اقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا فكنت ارى واريد النطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افرق بينى وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق بما ذكرناه انتقل من مقام الحيوانية الى ان يكون عقلا مجردا فى غير مادة طبيعية فيشهد امورا هى اصول لما يظهر فى الصورة الطبيعية و العنصرية فيعلم من اين يظهر هذا الحكم فى الصورة الطبيعية علما ذوقيا فان كوشف على ان الطبيعة التى هى مبدا الكثرة عين نفس الرحمان الذى هو العين الواحدة فى الصور الكثيرة فقد اوتى خيرا كثيرا ضرورة ان نفس الرحمان هو الوجود الذى هو الخير فاذا شوهد ذلك فى الكثير فقد اوتى خيرا كثيرا وان اقتصر معه اى مع الخرس على ما ذكرناه من مشاهدة امور هى اصول لما يظهر فى الطبيعة فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقا حقيقة قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما قتلهم الا الحديد والضارب والذى خلق هذه الصور فبالمجموع وقع القتل والرمى فيشاهد الامور باصولها وصورها فيكون تاما فان شهد النفس الرحمانى الذى هو اصل الاصول كان مع التمام كاملا فان الكمال هو الوصول الى غايات الامور وهو الحق فى صورة النفس الرحمانى الذى يتحد به الكلمات الوجودية كلها اتحاد الكلمات اللفظية بالنفس الانسانى فلا يرى الا الله عين ما يرى فيرى الرائى عين المرئى فهذا القدر كاف فى التحقق بمقام الكمال وان كانت مرتبة التكميل فوقه والله الموفق لسلوك سبيل مرتبة الكمال والتكميل والهادى الى سواء السبيل +

فص حكمة احسانية فى كلمة لقمانية

لما كان لقمان عليه السلام اتاه الله الحكمة والاحسان فعل ما ينبغى فعله لما ينبغى كما ينبغى و

هو من لوازم الحکمة سمیت حکمة احسانیة ونسبت الیه اذا شاء الاله یرید رزقا له
فالکون اجمعه غذاء له اعلم ان المشیة توجه الذات الالٰهیة نحو حقیقة الشیئ و نفسه
اسما کان ذلك الشیئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالٰهیة بتخصیص احد
الجائزین من طرفی الممکن اعنی وجوده وعدمه فعلی هذا اذا توجهت الذات الالٰهیة
نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفی الممکن کما هو مقتضاها لا یبعد ان یسمی
ذلك التوجه والاقتضا مشیة الارادة فهذا وجه صحة تعلق المشیة بالارادة فمعنی
البیت اذا توجهت الذات الالٰهیة نحو صفة الارادة لتتعلق بتخصیص وجود الرزق
وترجیحه علی عدمه لیکون رزقا لله تعالی فالکون ای المکونات باجمعها غذاء له
سبحانه وانما کانت المکونات غذاء له لانه تعالی من حیث اسمائه وصفاته لا یظهر
فی الاعیان الا بها کما ان ذات المغتذی لا تنمو الا بالغذاء فظهور اسمائه وصفاته
بالمکونات بمنزلة نماء المغتذی فانهما یشترکان فی معنی الزیادة علی الذات و
اذا کان الفعل الذی وقع فی بیان معنی الاحسان منقسما الی الفرائض والنوافل و
الفرائض تورث قربا یکون العبد فیه باطنا والحق ظاهرا والنوافل تورث قربا یکون
الحق فیه باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الی الظاهر حیث کان نسبة الغذاء الی
المغتذی فتارة یکون العبد رزقا للحق وتارة یکون الحق رزقا للعبد فلا یبعد ان
یکون هذا البیت اشارة الی قرب الفرائض الذی یکون الحق فیه ظاهرا والعبد باطنا
کما لا یبعد ان یکون البیت الثانی اشارة الی قرب النوافل الذی یکون الحق فیه
باطنا والعبد ظاهرا فقوله یرید رزقا مفعول المشیة بحذف ان الناصبة واثره
ان شاء الاله یرید رزقا لنا فهو الغذاء کما انشاء لاختفائه بصورتنا کما ان الغذاء
یختفی بصورة المغتذی لان ایجاده للموجودات لیس الا اختفائه بصورتها مشیة
ارادته لانهما متحدان بالنسبة الی هویته الغیبیة الذاتیة ولکن للمشیة تقدم ذاتی

على الارادة كما عرفت فقولوا بها اى كونوا قائلين بالارادة ومغايرتها للمشية لمكان ذلك التقدم وقوله قد شاءها فهى المشاء حال من الضمير فى بها اشارة الى تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما مغايرة كيف تتعلق المشية بالارادة ويحتمل ان يكون المعنى فقولوا بسبب الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدمها الذاتى هذا القول اعنى قد شاءها فهى المشاء فيكون هذا القول على هذا التقدير مقول القول وكان المشاء فى موضعه الاولى والثانى من هذه الابيات فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه مقيدا بضم الميم وفى موضع الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من الثلاثى على صيغة من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمى من المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمى من الثلاثى ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول يريد زيادة اى يريد تارة زيادة الوجود على الماهية وهى الايجاد ويريد تارة نقصا اى نقص الوجود عن الماهية وهو الاعدام فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح احد جانبيها والى هذا اشار بقوله وليس مشاءه الا المشاء اى وليس متعلق المشية فى الحالين الا نفس متعلق المشية لما عرفت اوليس المشية الا المشية فى الحالين لعدم التغير فى متعلقها وانما قيد الميم من المشاء فى موضعه الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء اعنى التكرار فى القافية وهو مرفوع على انه اسم ليس والمقدم عليه منصوب على انه خبرها ولا يجوز العكس ولا يلزم الاقواء فى القافية وهو اختلاف الروى بالحركة فهذا الذى ذكرناه من التقدم الذاتى للمشية على الارادة وامكان الاختلاف فى متعلق الارادة دون المشية هو الفرق بينهما فى التحقق ومن وجه وهو وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية العينية الذاتية فعينهما سواء

قال الله تعالى ولقد اتينا لقمان الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله له بذلك اى بكونه ذا الخير الكثير والحكمة قد تكون متلفظا منطوقا بها كالاحكام الشرعية وقد يكون مسكوتا عنها كالاسرار الالهية المستورة عن غير اهلها فالمنطوق بها مثل قول لقمان لابنه يا بنىّ انها اى القصة ان تك مثقال حبة بالرفع كما هو قراءة نافع وحينئذ كان تامة وتانيثها لاضافة المثقال الى الحبة من خردل اسم مقدار ما هو اصغر المقادير التى توزن بها الاشياء من جنس الخردل الذى هو اصغر الحبوب المقتاتة فتكن فى صخرة هى اصلب المركبات واشدها منعا لاستخراج ما فيها او فى السموت مع بعدها او فى الارض مع طولها وعرضها يات بها الله للاغتذاء بها فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل لقمان الله هو الاتى بها واقر الله ذلك فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله لا عقلا ولا شرعا واما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال فكونه سكت عن الموتى اليه بتلك الحبة فما ذكره وما قال لابنه يات بها الله اليك او الى غيرك فارسل الاتيان عاما غير مخصوص معين بتعين الموتى اليه كما عين الاتى وهو الله سبحانه والماتى به وهو مثقال حبة من خردل وجعل الموتى به فى السموت ان كان فيها او فى الارض ان كان فيها تنبيها لينظر الناظر فى قوله وهو الله فى السموت وفى الارض حين يتنبه له او ينتقل اليه من قوله او فى السموت او فى الارض ويشاهد سريان هويته الغيبية باحدية جمعها الاسمائية فى جميع الموجودات العلوية والسفلية والروحانية والجسمانية فيعلم من ذلك ان الحق عين كل موجود عينى و لما وقعت الاشارة من الحكمة المنطوق بها الى الموجودات العينية ناسب ان يشار بما يقابل الحكمة المنطوق بها اعنى الحكمة المسكوت عنها الى ما يقابل الموجودات العينية اعنى الموجودات العلمية الغير الخارجة من العلم الى العين

فانها فى حكم المسكوت عنها حيث لم تذكر بالذكر الوجودى ولا شك ان وجودات الموجودات العلمية بسريان الوجود الحق فيها كوجود الموجودات العينية من غير فرق فالحق عين كل موجود علمى ايضا والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيئ الموجود بالوجود العينى المشار اليه بالحكمة المنطوق بها ومن الموجود بالوجود العلمى فقط المشار اليه بالحكمة المسكوت عنها والى جميع ما ذكرنا اشار رضى الله عنه بقوله فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيئ لانه يعم الموجودات والمعدومات والشيئ مختص بالموجود فهو اى المعلوم انكر النكرات اى لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل للموجودات العينية والموجودات العلمية من الممكنات والممتنعات ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشاة اللقمانية كاملة فيها اى فى الحكمة والمعرفة بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته الصورية ولطفه المعنوى انه فى الشيئ المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيئ المسمى المحدود حتى لا يقال فيه اى فى ذلك الشيئ ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اى الا المفهوم الذى يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيئ بالتواطئ والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة فيما فيه المونى به ويقال شجرة وهى ما فى الصخرة وحيوان وملك فى المغتذى ورزق وطعام فى الغذاء والعين واحدة اى والحال ان العين واحدة متنوعة من كل شئى وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على هذه العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين بعينه كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف اى الجوهر الواحد بالاعراض المختلفة وهو قولنا ويختلف ويتكثر اى العين الواحدة بالصور والنسب حتى تتميز ببعض الصور والنسب عن

بعض فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته في عرفنا ومن حيث عرضه في عرف المتكلم او من مزاجه في عرف الحكمة كيف شئت فقل ويقال وهذا عين هذا اي من حيث جوهره مثلا كما تقول الاشاعرة ولهذا يوخذ عين الجوهر في حد كل ذي صورة وذي مزاج فنقول نحن انه اي الجوهر الموجود في كل حد ليس سوى الحق ويظن المتكلمون ان مسمى الجوهر وان كان حقا اي متحققا ثابتا ما هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي فهذه حكمة كونه تعالى لطيفا وهو الوجود الحق الذي اوجد الاشياء بلطف سريانه فيها ثم نعت الله سبحانه وقال خبيرا اي عالم عن اختبار وهو اي العلم الاختياري ما يدل عليه قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم وهذا هو علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا نقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تعالى مبينا ما بين علم الاذواق والعلم المطلق من الفرق بقوله حتى نعلم الدال على تقييده بالذوق فعلم الذوق مقيد بالقوى اذ الذوق لا يدرك ذلك الا بالقوى الروحانية او الجسمانية وقد قال تعالى مخبرا عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة اخرى من قوى العبد ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف اي تعريف الحق بسريانه في العبد على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء وليس العبد بغير هذه الاعضاء والقوى فعين مسمى العبد مجردا عن نسبة العبدية هو الحق لا عين العبد المقيد بنسبة العبدية هو السيد اي الحق ماخوذا مع نسبة السيادة فان النسب متميزة تقتضي التميز لذاتها وليس بعضها نفس بعض فان العبدية ليست نفس السيادة وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمه سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في

هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين يعنى لطيفا خبيرا سمّى بهما الله تعالى
فلوجعل ذلك المعنى الذى جاء به فى هذه الآية مؤدى فى صيغة الكون وهو
الوجود بان اخذ منه فعلا ماضيا فقال كان الله لطيفا خبيرا لكان اتم فى الحكمة و
ابلغ لدلالته على ازلية اتصافه تعالى بهاتين الصفتين لان الماضى بالنسبة
اليه تعالى هو الازل والازلية تستلزم الابدية واعتذر من قبله بان مقام التعليم
يقتضى ان يلقى الى المتعلم ما هو اقرب الى القبول ولا شك ان اتصافه تعالى بهما
فى الجملة اقرب بالقبول من اتصافه بهما ازلا وابدا وكان فى قوله تعالى فى
تعليمه ابنه اشارة الى هذا الاعتذار فحكى الله لنا قول لقمان على المعنى كما قال لم
يزد عليه شيئا من الزيادة والنقصان وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول
الله لا من قول لقمان كما يحتمله الآية فلما علم الله اى فورود ههنا لما علم الله من
لقمان انه لو نطق متمما لحكمته لتمم بهذا واما قوله ان تك مثقال حبة من
خردل لمن هى غذاء له اى يأت بها لمن هى غذاء له وليس اى من هى غذاء
له مما يسمى باسم ويذكر بحيث يكفى فى تغذيته حبة واحدة الا الذرة المذكورة
فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهى
اصغر متغذ والحبة من الخردل اصغر غذاء ولو كان ثمه اى فى الوجود اصغر
من الذرة وهى النملة الصغيرة فى التغذى واصغر من حبة الخردل فى الغذاء
لجاء به كما جاء بقوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما
علم ان ثمه ما هو اصغر من البعوضة بما يسمى باسم يذكر به وهو نملة العزة يعنى
فى الصغر قال فما فوقها يعنى فى الصغر وهذا اى قوله تعالى ان الله لا يستحيى ان
يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله والتى فى سورة الزلزلة قول الله ايضا فاعلم
ذلك اى كونهما قول الله وتدبر فيهما لتعلم النكتة فى الترقى عن البعوضة والاقتصار

علی الذرۃ فی سورۃ الزلزلۃ وھے ای تلک النکتۃ ما اشار الیہ بقولہ فنحن نعلم ان اللہ تعالی ما اقتصر علی وزن الذرۃ من المغتذیات وثمہ ما ھو اصغر منھا کما لم یقتصر علی البعوضۃ حیث کان ثمہ اصغر منھا فانہ جاء بذلک ای بذکر الذرۃ علی سبیل المبالغۃ فلو کان ثمہ اصغر منھا لکان الاتیان بہ ابلغ وکذا الحال فی حبۃ من خردل من الاغذیۃ فالنکتۃ فی قولہ ان تک مثقال حبۃ من خردل انہ یتنبہ من ھذا القول لقولہ فمن یعمل مثقال ذرۃ ولقولہ ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقھا لاشتراک ھذہ الامور الثلاثۃ فی کونھا مما یمثل بھا الاشیاء فی الصغر والحقارۃ ویتنبہ ایضا للفرق بینھا بان حبۃ من خردل والذرۃ لیس شیئ اصغر منھا بخلاف البعوضۃ ولھذا وقع الترقی الی ما فوقھا یعنی فی الصغر فان قلت الاصغر من الذرۃ مثلا نصفھا وثلثھا وکذا الحال فی حبۃ من خردل قلنا المراد انہ لا اصغر منھا مما یسمی باسم یذکر بہ کما اشرنا الیہ مطلقا ولیس شیئ مما یسمی باسم یذکر بہ اصغر من الحبۃ والذرۃ بخلاف البعوضۃ فان ما فوقھا فی الصغر ھو النملۃ واللہ اعلم بنکات کلامہ فلا نحصرھا فیما ذکرنا واما تصغیرہ اسم ابنہ فتصغیر رحمۃ وعطوفۃ ولھذا وصاہ بما فیہ سعادتہ اذا عمل بذلک واما حکمۃ وصیتہ فی نھیہ ایاہ ان لا تشرک باللہ فان الشرک لظلم عظیم فتنبیھہ لابنہ ولمن سمع کلامہ علی ان حقیقۃ الشرک منتفیۃ فی نفس الامر فقولنا فتنبیھہ جواب اما حذف لقرینۃ المقام ولا شک ان الظلم نسبۃ بین ظالم ومظلوم و الظالم ھھنا ھو المشرک والمظلوم المقام ای مقام الالوھیۃ حیث نعتہ المشرک بالانقسام بتعدد متعلقہ وھو ای ذلک المقام عین واحدۃ باعتبار متعلقہ لا یقبل التعدد اصلا فلا ینقسم بتعددہ مقام الالوھیۃ وانما لا یقبل التعدد لان تعددہ عبارۃ عن ان یشارک معہ غیرہ فی الالوھیۃ وذلک باطل فانہ لا یشرک معہ

الا عينه اذ كل موجود فرض شريكا فهذه العين الواحدة عينه وهذا اى اشراك شيئ مع ما هو عينه غاية الجهل وسبب ذلك الشرك تارة تجزية الامر المشترك فيه وهي ان الشخص الذي لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيئ اذا اختلف عليه اى على ذلك الشخص الصور فى العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف فى عين واحدة جعل الصورة الواحدة مشاركة للاخرى فى ذلك المقام بان قسم المقام بالتجزية بين الصورتين فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم فى الشريك ان الامر اى الجزء الذى يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الجزء الاخر الذي شاركه اى الشريك الثانى الشريك الاول بسببه اذ هو اى الجزء الاخر انما هو للاخر من الشريكين فاذن ما ثمه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه اى نصيبه مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك عطف على قوله وسبب ذلك ان الشخص اى وسبب ذلك الشرك تارة اخرى الشركة المشاعة وهي ان تجعل المشترك فيه مشاعا بين الشريكين يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدلية وذلك ايضا باطل فان الشركة وان كانت مشاعة باشاعة الامر المشترك فيه فان التصريف اى التصرف والتاثير من احدهما اى احد الشريكين فى الامر المشترك فيه بدون الاخر يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك فيه مختصا بذلك الاخر فلا يبقى الشركة و لما ابطل رضى الله عنه الشركة التى تشقى صاحبها بوجهيه اعنى التجزية والاشاعة اشار الى شركة حقه ليسعد العبد باعتقادها والقول بها بقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فانه يدل على شركة اسمى الله والرحمن بل الاسماء كلها فى الدلالة على الذات الاحدية الجامعة للاسماء كلها هذا اى روح المسئلة اى ما شير اليه بهذه الاية من الشركة هو روح مسئلة الشركة وحقيقتها اذ بهذا الوجه

یحقق الشرکة فی نفس الامر بخلاف الشرکة المتوهمة لاهل الحجاب فی مقام الالوهیة فانها وهم محض اوهذا الذی ذکرنا من اول الوصیة الی اخرها روح المسئلة المشترکة وتحقیقها بقسمیها الحق والباطل علی وجه لا یلحقها فتور ولا قصور والله یهدی لنوره من یشاء ومن لم یهده فما له من نور +

فص حکمة امامیة فی کلمة هارونیة

اعلم ان الامامة المذکورة ههنا لقب من القاب الخلافة وهی تنقسم الی امامة لا واسطة بینها وبین حضرة الالوهیة والی امامة ثابتة بالواسطة وکل رسول بعث بالسیف فهو خلیفة من خلفاء الحق ولا خلاف فی ان موسی وهارون بعثا بالسیف فهما من خلفاء الحق الجامعین بین الرسالة والخلافة فهارون له الامامة التی لا واسطة بینه وبین الحق فیها وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف اخیه ایاه علی قومه فجمع بین فسمی الامامة تقویت نسبته الیها فلذلک نسبت حکمته الی الامامة دون غیرها من الصفات اعلم ان وجود هارون علیه السلام فی مقام الامامة وتحققه به کان من حضرة الرحموت هی مبالغة الرحمة بقوله ای بدلالة قوله و وهبنا له من رحمتنا یعنی لموسی اخاه هارون نبیا فکانت نبوته من حضرة الرحموت ای الرحمة علیه وعلی موسی وعلی امته فانه کان اکبر من موسی سنا وکان فی موسی اکبر منه نبوة ولکن کان خشنا فی الخلق صلبا فی الدین ولم یکن فصیحا فی النطق فطلب من الله اخاه هارون لیکون معه فی الدعوة فیعینه فوهبه الله لموسی ولما کانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلک قال لاخیه موسی علیه السلام یا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابیه اذ کانت الرحمة للام دون الاب اوفر فی الحکم ای فی الاثر المرتب علیها من الرقة والعطوفة ولولا تلک الرحمة ا وفر فی الام ما صبرت علی مباشرة التربیة ثم قال لا تاخذ بلحیتی ولا برأسی ولا تشمت بی الاعداء

فهذا اكله بل كل واحد منه نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك اى سبب ما
وقع من موسى من الغضب واخذ اللحية والراس عدم التثبت من موسى
فى النظر فيما كان بين يديه من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر
تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه
مما هو اى هارون بريء منه والرحمة هى الرحمة باخيه فكان عطف على وجد
اى لوجد فيها الهدى والرحمة فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه اى بمكان
يراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه اسن منه فكان ذلك من هارون
شفقة على موسى لان نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم
قال هارون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت بينى وبين
بنى اسرائيل فتجعلنى سببا فى تفرقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم
من عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع
موسى اليهم فيسألونه فى ذلك فخشى هارون ان ينسب ذلك الفرقان بينهم
اليه وكان موسى اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل فى الحقيقة
لعلمه بان الله قد قضى وقدر ان لا يعبد الا اياه قال تعالى وقضى ربك ان
لا تعبدوا الا اياه فان هذا القضاء ليس مقصورا على الحكم التكليفى الايجابى
كما قصره عليه اهل الظاهر حتى يقال هذا لا يقتضى وقوع المقضى بل يعم الحكم
التقديرى ايضا فان مذهبهم ان جميع محتملات الكلمات القرآنية مراد الله
ان لم يمنع مانع شرعى او عقلى عن ارادته وخصوصا اذا كان مؤيدا بكشوفهم
واذواقهم وما حكم الله بشيء الا وقع فكان عتب موسى اخاه هارون لما وقع
الامر اى امر مبالغة فى انكاره على عبادة العجل فى الظاهر وعدم اتساعه بها
فى الباطن فان العارف من يرى الحق فى كل شيء بل يراه عين كل شيء فلا ينكر فى

باطنه على شئ فان ظهر منه انكار بحسب الظاهر يكون بموجب الامر لا بسبب
احتجابه عن الحق فيه فكان موسى يربي هارون عليهما السلام تربية علم وان
كان اصغر منه فى السن ولذلك اى لكونه عليه السلام كان مربيا لهارون لما
قال له هارون ما قال اعرض عن هارون بسهولة ورجع الى السامرى فقال له
فما خطبك يا سامرى والخطب لغة هو الامر العظيم الذى يكثر فيه التخاطب و
هو من تقاليب الخبط ففيه اشارة الى عظم خبطه يعنى فيما صنعت من عدول
الى صورة العجل على الاختصاص وصُنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى اخذت
بقلوبهم من اجل اموالهم فان عيسى يقول لبنى اسرائيل يابنى اسرائيل قلب
كل انسان حيث ماله فاجعلوا اموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء اى تصدقوا
بها وقدموها الى الآخرة التى هى ابقى واعلى تكن قلوبكم هناك وما سمى المال
مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو المقصود الاعظم حيث جعل
صاحبه نفسه التى هى اعظم شئ عنده المعظم فى القلوب لما فيهما من الافتقار
اليه فى نيل المقاصد وتحصيل الحوائج وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة
العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك
الصورة فى اليم نسفا اى طرحه فى اليم طرحا قيل فى قوله تعالى ثم لننسفنه فى
اليم اى نطرحه فى اليم طرح النسافة وهو ما ثيور من غبار الارض وقال له انظر الى
الهك فسماه الها بطريق التنبيه للتعليم لا بطريق التهكم للتعيير لما علم انه بعض
المجالى الالهية لاحرقنه فان حيوانية الانسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان
لكون الله سخرها للانسان ولا سيما واصله اى اصل العجل ليس من حيوان فكان
اعظم فى التسخير لان غير الحيوان ماله ارادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من
غير اباية اى امتناع عنه واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباء اذا

لم يوافق غرضه وارادته ما يريد منه الانسان المتصرف فيه فى بعض التصرفات اى فى بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او يصادف اى يوافق غرض الحيوان غرض الانسان انقاد مذللا لما يريده الانسان منه كما ينقاد الانسان انسانا مثله لامر فيما رفعه الله به اى لامر كائن فى شيئ رفع الله مثله بذلك الشيئ كالمناصب والمراتب فان فيها امورا ينقاد الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذى يرجوه منه المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فكان قوله من اجل المال الى آخره بدل من قوله لامر فيما رفعه بدل البعض من الكل وقد نص على انقياد الانسان مثله لما رفعه الله به فى قوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا فما تسخر له من هو مثله فى الانسانية الا من حيثية حيوانية لا من حيثية انسانية فان المثلين ضدان من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع فى المنزلة بالمال وبالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الآخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته انما اضاف التسخير الى انسانيته لان التسخير فى الانسان انما يكون من جهة كمال والكمال فى الانسان ليس الا من جهة انسانيته واضاف التسخير الى حيوانيته لان التسخير فيه انما يكون من جهة نقص المسخر به والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته فما تسخر له من هو مثله من حيث هو مثله الا ترى ما بين البهائم من التحريش وهو العداوة التى بينها كما هو المشاهد من الكلاب والنسران وكل ذى قوة منها مع بنى نوعه دون غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تقرر ان ما به الاشتراك هو محل التنازع فكلما كان اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين كل اهل صنيعة وصناعة وقرابة ولذلك قال تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات فما هو اى المسخر اسم فاعل معه اى مع المسخر اسم مفعول فى درجته فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير

على قسمين تسخير مراد على سبيل القصد والاختيار للمسخر اسم فاعل قاهر في
تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية و
كتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية فسخرهم بالدرجة والقسم
الآخر الذي ليس مرادا للمسخر اسم فاعل تسخير بالحال من غير قصد منه واختيار
كتسخير الرعايا بالملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتل من عاداهم
وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخر وبذلك
مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اى مرتبة الرعية فالمرتبة
اى مرتبة الرعية حكمت عليه بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما علم اى مرتبة
رعيته حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير
رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله على ذلك اجر العلماء بالامر على ما هو
عليه واجر مثل هذا يكون على الله لنيابته عن الله بكون الله في شؤون عباده
فاذا قام بذلك وقضى حوائجهم لله لا لغرض نفسه فاجره على من ينوب هو منابه
فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم الفاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر
على صيغة اسم المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الوهيته ما يدل على التاثير
ولا على التاثر الا انه لما كان باعتبار هويته في شان عباده كان مسخرا بالحال بهذا
الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو في شان حيث اتى بضمير الغائب الدال على
هويته دون الاسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن وغيرهما من الاسماء المختصة ب
فكان عدم قوة ارداع هارون بالفعل ان تنفذ اى بان تنفذ ارداعه في اصحاب
العجل بالتسليط اى تسليط هارون على العجل وافنائه كما سلط موسى عليه
حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة
بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عائدها بالالوهية ولهذا ما بقى

نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تاله كعبادة الاصنام وغيرها من الشمس و
القمر والكواكب واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب المناصب لاجل المال والجاه
فلابد من ذلك لمن عقل لانه لا يقع الارتباط بين الموجودات الا بافتقار بعضها
ببعض وهو يستلزم التسخير والتسخر وذلك ظاهر لمن عقل وادرك الحقائق
وما عبد شيء من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة
الرفيعة في قلبه ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات حيث قال رفيع الدرجات
ذو العرش ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان
لا تعبدوا الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطيت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها
واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه فهو
اعظم معبود فانه لا يعبد شيء الا به ولا يعبد هو الا بذاته قال رضي
الله عنه في فتوحاته المكية شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهرا بالالوهية
قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده وما شاهدت
معبودا في الصور الكونية اعظم منه وفيه اقول وحق الهوى ان الهوى سبب
الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى يعني بحق الحب الاصلي المعبر عنه في
الحديث القدسي بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه
هو سلب الهوى الحبي الفرعي الذي انجذبت به القلوب الى جمال الحق وكماله
المطلق ولولا ذلك الهوى الحبي الفرعي في القلوب ما عبد الهوى الذي هو الميل
الى مظاهره الكونية ومجاليه الخلقية بالاتباع له والانقياد لاحكامه الا ترى علم الله
في الاشياء ما اكمله كيف تمم العلم او تمم الاية الواردة في حق من عبد هواه واتخذ
الها اعني قوله افرايت من اتخذ الهه هواه فقال تتميما لها واضله الله على علم و
الضلالة الحيرة وذلك التتميم انه اى الحق تعالى لما راى ان العابد ما عبد

الاهواء بانقیاد ذلك طاعته ای بانقیاد العابد لطاعة هواه فیما یامره به من عبادة
من عبده من الاشخاص حتی ان عبادته لله کانت عن هوی ایضا لانه لو لم یقع
له فی ذلك الجناب المقدس عن ان یتطرق الیه کل احد هوی وهو الارادة بمحبة
ای ارادة نفسانیة مع محبة الهیة کارادة الجنة والنجاة من النار والفوز بالدرجات
العالیة ما عبد الله ولا آثره علی غیره وکذلك کل من عبد صورة ما من صور
العالم واتخذها الٰها ما اتخذها الٰها الا بالهوی فالعابد لا یزال تحت سلطان
هواه ثم رای المعبودات عطف علی قوله رای ان العابد ثم رای الحق تعالی
المعبودات الکونیة تتنوع فی نظر العابدین لها فی الحقیقة والبطلان فکل عابد
مرا ما یکفر من یعبد سواه والذی عنده ادنی تنبه یحار لاتحاد الهوی عند اعتبار
نسبة الهوی الی متعلقاته فان الکل فیه متحد بل لاحدیة الهوی عند قطع النظر
من تلك المتعلقات فانه عین واحدة وان کانت متحققة فی کل عابد فاضله الله
جواب لما وادخال الفاء لطول الکلام ای حیره حیث لا یعلم ان الحق مع هؤلاء
العابدین لکن حیره علی علم بان کل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده الا
هواه سواء صادف هواه الامر المشروع یعنی الاله الذی شرع عبادته او لم
یصادف هو الاله الباطل الذی نهی عن عبادته والعارف المکمل من رای کل معبود
مجلی للحق یعبد فیه فالحق هو المعبود مطلقا جمعا وفرقا ولذلك ای ولکون کل
معبود مجلی للحق وان لم یعرف العابد ذلك سموه ای سمی العابدون کلهم
ذلك المجلی الٰها مع اسمه الخاص حیث یسمی حجرا وشجرا وحیوانا وانسانا او نارا او
کوکبا او ملکا هذا اسم الشخصیة ای التعین فیه بالنظر الی نفسه والالوهیة
مرتبة تخیل العابد له انها مرتبة معبوده الخاص وهی علی الحقیقة مجلی للحق
لبصر هذا العابد الخاص المعتکف علی هذا المعبود فی هذا المجلی المختص

فلهذا اى ولان المعبود الخاص مجلى للحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين
معبوده الذى هو المجلى الخاص قال بعض من عرف اى كان فى استعداده الفطرى
ان يعرف الامر على ماهو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة مجلى للحق وان لم
يعرف بالفعل مقالة جهالة ناشية عن جهالته كما هو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى وانما كانت هذه المقالة مقالة جهالة لانه جعل ماهو مجلى الهى مقربا
اليه مع ان كونه مجلى الهيا يقتضى العينية وكونه مقربا يقتضى الغيرية مع تسميتهم
اياهم الهة حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا الشيئ عجاب فما انكروه
الا اله الواحد بل تعجبوا من ذلك اى من جعل الالهة الها واحدا لغرابته بالنسبة
الى عقائدهم المانوسة وتقليداتهم المالوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة
الالوهية لها اى اليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد على صيغة
المبنى للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر بشهادتهم
متعلق بالواحد اى دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق بشهادتهم انهم اثبتوه عنده
واعتقدوه فى قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصور حجارة
ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك
الاسماء الكونية كالحجر والكواكب وغيرهما لهم حقيقة واما العارفون بالامر بما هو عليه
المتكلمون الذين يرون الكل مجالى الواحد الحق فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من
الصور مع رؤيتهم انها مجالى للحق لان مرتبتهم فى العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت
لحكم الرسول الذى امنوا به عليهم الذى سموا به مؤمنين فهم عباد الوقت اى عباد الله على
ما اقتضاه الوقت مع علمهم بانهم اى العابدين للمجالى ما عبدوا من تلك الصور اعيانها
انما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه اى العارفون منهم اى من العابدين
وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية وستره العارف المكمل من

نبی و رسول و وارث عنهم فامرهم ای امر العارف المکمل المحجوبین بالا نتزاح ای الاجتناب عن تلك الصور لما ان تنزه عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فی محبة الله ایاهم الثابتة بقوله تعالیٰ قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله فدعا ای الرسول الی اله یصمد الیه ویقصد لقضاء الحوائج ویعلم من حیث الجملة ای علی وجه الاجمال ولا یشهد لان المشهود کان من کان لیس له الا بهتة الغائب فی عزة عظمة ولا تدرکه الابصار بل هو یدرك الابصار فالاول للطفه والثانی لمکان سریانه فی اعیان الاشیاء فلا تدرکه الابصار کما انها ای الابصار لا تدرك ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة عطف علی اشباحها عطف تفسیر وقیل المراد بالاشباح الابدان المثالیة وبالصور الظاهرة الابدان الحسیة وعطفه بعضهم علی ارواحهم واراد بصور الابصار العیون فان العین الباصرة غیر مدرکة للقوة الباصرة بنفسها بل بواسطة المرآة وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله عنه کما انها لا تدرکها ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة فضمیر انها للقصة یعنی لا تدرکها الابصار کما انه لا یدرکها الارواح التی لیست الابصار الا بعضا من قواها ففی هذا العبارة زیادة مبالغة فی عدم ادراك الابصار له کما لا یخفی فهو للطیف لتنزهه عن ادراك الابصار الخبیر لسریانه فی اعیان الاشیاء والخبرة ذوق والذوق تجل ای حاصل بالتجلی والتجلی لا یکون الا فی الصور لان التجلی هو الظهور ولا بد فی الظهور من مظهر والمظاهر هی الصور ولذلك قال فلابد منها ای لابد للتجلی من الصور وکذا لابد للصور منه ای من التجلی لان الصورة لیست الا تعین تجلی الوجود الحق فالوجود الحق من حیث الاطلاق هو المتجلی ومن حیث التقید والتعین هو المجلی والصورة فاذا تجلی الوجود الحق فی الصور فلابد ان یعبده من رآه فی تلك الصور بهواه الحاکم علیه فی عبادة من یهواه

هذا استرعبادة الصور ان فهمت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا و نعم الوكيل

فص حكمة علوية فى كلمة موسوية علو قدر موسى

عليه السلام ورفعة مقامه بين الانبياء عليهم السلام اظهر من ان تحتاج الى البيان وكذا كثرة اياته وقوة معجزاته بين من ان تفتقر الى البرهان ومن هذا القبيل ظفره على اعدائه وغلبته على خصمائه وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ولا شك ان كل واحد من هذه الامور يكفى فى توصيف حكمته بالعلوية فاذا اجتمعت فبالطريق الاولى حكمة قتل الابناء من اجل موسى ليعود اليه الظاهر ان يقال حكمة قتل الابناء ان يعود وقتل الابناء لان يعود فكان مؤدى الحكمة واللام واحد فلا يبعد ان يجعل الثانى تاكيد اللاول بحسب المعنى يريد رضى الله عنه ان الحكمة فى قتل فرعون واعوانه الابناء من اطفال بنى اسرائيل من اجل موسى ان يعود الى موسى بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اى روحانية التى هى حصة وجودية منصبغة بصفة الحيوة ولذلك عبر عنها بالحيوة لانه قتل على انه موسى وما ثم جهل فهو تعالى يعلم انه قتل على انه موسى فلا بد ان تعود حياته اى روحانيته بالامداد على موسى اعنى حيات المقتول من اجله وروحانيته ليجازى قاتله فى صورة موسى فان الوجود مجازى مكافى كل ما القى اليه بصورة الفعل القى مثله الى الفاعل فى صورة الجزاء وما اشبه كونه مقتولا فى صورة موسى توهما بكونه قاتلا لقاتله فى صورته حقيقة وهى اى حيات المقتول وروحانيته طاهرة باقية على الفطرة التى فطرها الله عليها ولا تدنسها الاغراض النفسية المانعة لها عن الامداد بل هى على فطرة بلى القائلة بها ان يفيض عليها من الرب المطلق ما يمد به موسى فى قتل فرعون واعوانه جزاء وفاقا فكان موسى مجموع حيات كل

من قتل ورو حانياتهم حين قتل كل واحد منهم على انه هواى موسى
فكل ما كان مهيأ لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له من اسباب
الامداد من الحيات والعلم والارادة والقدرة وغيرها كان مهيأ فى صورة
موسى للانتقام من فرعون واعوانه وهذا اى اجتماع ارواح الابناء المقتولين
لامداد موسى اختصاص الهى لموسى لم يكن لاحد قبله وحكمة واحدة من
الحكم التى خصه الله بها فان حكم موسى كثيرة وانا انشاء الله اسود منها فى
هذا الباب على قدر ما بلغ بها اى باظهارة الامر الالهى فى خاطرى فهذا اول
ما شوفهت به من الحضرة الالهية فى الصورة المحمدية من هذا الباب اى الفص
الموسوى فما ولد موسى الا وهو مع ما هو معه من ارواح ابناء بنى اسرائيل بالامداد
والتائيد مجموع ارواح كثيرة جمع قوى فعالة لان الصغير يفعل فى الكبير ويؤثر
فيه افعالا كثيرة وتاثيرات عجيبة الا ترى الى الطفل يفعل فى الكبير ويؤثر فيه
بالخاصية وانما قال بالخاصية لخفاء سبب ذلك الفعل فينزل الكبير من رياسته
اليه فيلاعبه ويزقزق له بالزاء المعجمة اى يرقص ويظهر له بعقله اى ينزل
مبلغ عقله فهو تحت تسخيره وهو اى الكبير لا يشعر بذلك ثم يشغله اى الطفل
الصغير الكبير بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتانيسه حتى لا يضيق صدره
هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث عهد
بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد وكما ان القرب الزمانى من المبدأ الحق
يوجب قوة التسخير كما فى المثال المذكور فكذلك القرب بحسب قلة الوسائط و
كثرة وجوه المناسبات من القدس والنزاهة يوجب قوة التسخير واليه اشار
بقوله فمن كان من الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك المقرب
منه اى من الله بقلة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات يسخرون الابعدين كان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبى ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل البشر لقربه من ربه فكان اى المطر فى نزوله من ربه عليه مثل الرسول اى الملك الذى ينزل اليه بالوحى فدعاه اى المطر افضل البشر بالحال اى بلسان الحال بذاته الى ذاته ونفسه فبرز اليه ليصيب منه ما اتاه به من ربه من المعانى والاسرار كالاشارة الى الحيات والعلم والرزق وغير ذلك فلولا ما حصلت له منه الفائدة الالهية لفظة ما موصولة وقوله الفائدة الالهية بدل او عطف بيان للموصول او الضمير كه بما اصاب منه ما يبرز بنفسه اليه فهذه اى دعوة المطر افضل البشر واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شئ حى حيوة صورية طبيعية بصورته وحيوة معنوية حقيقية بمعناه اعنى العلم فافهم واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم فالتابوت بلسان الاشارة ناسوته اى صورته الانسانية واليم ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية التى لا يكون شئ منها من تلك القوى ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصرى فلما حصلت النفس فى هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى آلات تتوصل بها الى ما اراده الله منها اى من النفس فى تدبر فى هذه التابوت الذى فيه سكينة الرب لان اليقين والعلم الذى يزداد به الايمان وتسكن به النفس الى ربها وتطمئن لا يحصل الا فيه فرمى به فى اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم فاعلمه بذلك اى اعلم الله سبحانه لموسى لما فهم بلسان الاشارة عن القائه فى التابوت ورميه فى اليم انه اى الجسم و

ان كان الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا به فاصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارات الالهية والحكم الربانية كذلك تدبير الحق للعالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره الا به فالذي دبره كتوقف الولد على ايجاد الوالد وكتوقف المسببات على اسبابها كتوقف السرير على النجار والخشب وتخيله وصورته وغائته ولكنه مع ذلك يحتاج الى المنافع ووجود المقتضى وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف المشروطات على شروطها كما عرفت مثالهما وكتوقف المعلولات على عللها التامة كتوقف وجود النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات على دلائلها وكتوقف المحققات بصيغة اسم المفعول اي الاشخاص على حقائقها النوعية التي هي عينها خارجا وعقلا ظاهرا وباطنا وكل ذلك من العالم وهو اي جعل العالم موقوفا بعضه على بعض تدبير الحق فيه فما دبره اي العالم الا به اي بالعالم واما قولنا او بصورته اعني صورة العالم فاعني به الاسماء الحسنى والصفات العلى التي يسمى الحق بها باسم حسن واتصف بها بصفة علياء فما وصل الينا اسم يسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ومن البين ان الاسم صورة لمعناه وروحه فاذا كان معناه وروحه مما في العالم يكون هو صورة ما في العالم فما دبر العالم اذا دبره باسماء الحسنى ايضا الا بصورة العالم وكما ان الاسماء الحسنى والصفات العلى صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الالهية ولذلك قال في حق آدم الذي هو البرنامج معرب برنامه وفي بعض النسخ هو الانموذج معرب نمودنامه وعلى التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف والاحكام فان آدم ايضا هو الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات والافعال ان الله خلق آدم على صورته وليست صورته سوى الحضرة الالهية

فاوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية وحقايق
ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل بعضها عن بعض وانما قال وحقايق ما خرج عنه
في العالم الكبير لان جميع ما في العالم ليست موجودة في الانسان بحسب صورها بل
بحسب حقائقها التي هي بها هي وجعله باعتبار ترتيب الجمعية روحا للعالم بان صير
ذلك الكثير شخصا واحدا تصيير الروح الاعضاء المتكثرة جسدا واحدا فسخر له العلو
والسفل لكمال الصورة وجامعيتها الصورة الالهية والكونية فكما انه ليس شيء من
العالم الا وهو يسبح الله بحمده مما يعطيه حقيقة ذاته والمسبح مسخر لمن يسبحه كذلك
ليس شيء من العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته فقال وسخر
لكم ما في السموت وما في الارض جميعا منه فكل ما في العالم تحت تسخير الانسان علم
ذلك من علمه وهو الانسان الكامل اذ هو الذي يعلمه بالكشف والوجدان وجهل ذلك
من جهله وهو الانسان الحيوان فكانت صورة القاء موسى في التابوت والقاء التابوت في
اليم صورة هلاك في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيي موسى بالالقاء
في اليم كما تحيي النفوس بالعلم من موت الجهل كما قال ومن كان ميتا يعني بالجهل
فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وهو الهدى كمن مثله في الظلمات
وهي الضلال ليس بخارج منها اي لا يهتدي ابدا وانما لا يهتدي ابدا فان الامر اي
امر الضلال في نفسه لا غاية له يوقف عندها فيتحير الضال الحائرين من ضلالة الجهالة
فالهدى ان يهتدي الانسان الى الحيرة المحمودة الحاصلة من شهود وحدة التجليات
المتكثرة المحيرة للعقول والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها البصائر و
الافهام وذلك عين الهداية ولذلك قال صلى الله عليه واله وسلم رب زدني تحيرا
اي هداية وعلما فيعلم ان الامر حيرة والحيرة فيها قلق وحركة والحركة فيها حيوة
فلا سكون فيها اي في الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون واذ لا سكون فلا موت

فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكما ان الحركة فيها حيوة فكذلك فيها وجود فلا عدم لانهما لا يجتمعان فى محل واحد والحاصل ان العلم يعطى الهداية والهداية تعطى الحيرة والحيرة توجب الحركة والحركة فيها الحيوة والوجود فلا موت فيها ولا عدم فيعطى العلم البقاء الابدى وكذلك فى الماء اى كحال العلم الحال فى الماء الذى به حيوة الارض كما يدل عليه قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وحركتها اى حركة الارض اللازمة لحياتها ما يدل عليه قوله فاهتزت وحملها الذى اعطاه انزال الماء عليها انزال النطفة على المرأة ما يدل عليه قوله وربت اى ازدادت فى ولادتها بعد حملها ما يدل عليه قوله وانبتت من كل زوج بهيج اى انها يعنى الارض ما ولدت الا من يشبهها اى امرا طبيعيا مثلها فالزوج عبارة عن الولد فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعية فكانت الزوجية التى هى الشفعية حاصلة لها اى للارض بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق الذى هو واحدى العين كالارض الهامدة كانت الكثرة له وتعدد الاسماء انه كذا او كذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما انبتته الارض من كل زوج بهيج فان العالم هو الذى يطلب بنشاته الحاملة للفوائد كلها حقايق الاسماء الالهية التى هى كالازواج النابتة من ارض تلك القابليات فثبتت بالثاء المثلثة كذا فى النسخة المقروءة عليه رضى الله عنه وصححه بعض الشارحين بالنون اى ثبت به اى بالعالم وبخالقه احديه الكثرة الاسمائية وقد كان احدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى الذى هو احدى العين من حيث ذاته وكثير بالصور الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته كذلك الحق سبحانه احدى العين من حيث ذاته كثير بما ظهر منه من صور التجلى التى هى الاسماء والصفات فكان الحق سبحانه مجلى صورة العالم ومراتبها فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة مع الاحدية المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى الذى خص بالاطلاع

عليه من شاء من عباده وذلك بلسان الاشارة حيث اشار بالاحوال الثابتة للارض والطارية لها عينا نزول الماء عليها الى احدية عينيته سبحانه تعالى في حد ذاته و احدية كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه ولما وجده ال فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجرة في اليم فاراد قتله فقالت امرأته و كانت منطقة بالنطق الالهي الظاهر فيها من غير تعمد واختيار ولهذا كانت صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها و لمريم ابنت عمران بالكمال الذي هو للذكران قال صلى الله عليه واله وسلم كملت من النساء اربع مريم ابنت عمران وآسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة رضي الله عنهن فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شئ من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله كما قال صلى الله عليه واله وسلم ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها اي يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر و المعاصي والذنوب وجعله اية على عنايته سبحانه لمن شاء من عباده كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية حتى لا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وفي حصر الياس في الكافرين دلالة على عدم دخول فرعون فيهم فانه ما يئس من رحمة الله فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان ثم انه قد رسخ في نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره ودخوله النار خالدا بما ثبت عنه قبل الغرق من المعادات لموسى عليه السلام ولما قال انا ربكم الاعلى وبقوله ما علمت لكم من اله غيري وبغيره من اقواله وافعاله السيئة

اذ ذاك ولكن القرآن اصدق شاهد بايمانه عند الغرق قبل ان يغرغر او تظهر
احكام الدار الآخرة عليه بعد تعطيل قواه الحسية فان ذلك هو الذی لا يعتبر شرعا
بل حال تمكنه من النطق بالايمان وعلمه بان النجاة فی ذلك فقال امنت انه لا
اله الا الذی امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين وهذا اخبار صحيح لا يدخله النسخ
ولا نص على عدم قبول ايمانه هذا فان الآيات التی يستدل بها اهل الظاهر على
عدم قبول ايمانه قابلة التاويل على وجه لا ينافی قبول ايمانه كما اولها بعض الشارحين
ثم ان هذا الكلام لما كان مما تفرد به الشيخ رضی الله عنه بين ائمة الاسلام مع
رسوخ اعتقاد كفر فرعون وعناده فی النفوس شنع عليه القاصرون وبالغوا فی انكاره
فلا حاجة الى تلك المبالغة فانه لا مبالغة له رضی الله عنه فی ذلك كما يقول فی اخر
هذا الفص هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه
الى الله لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص فی ذلك يستندون
اليه فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لی ولك لا
تقتلوه عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام وان كان ما
شعرا بانه هو النبی الذی يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله ولما عصمه
الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغا من الهم الذی كان قد اصابها ثم ان من
جملة الاختصاصات والنعم التی كانت فی حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع
حتى اقبل على ثدی امه فارضعته ليكمل الله لها سرورها به كذلك ای كما حرم الله
عليه المراضع حتى اقبل على ثدی امه كذلك حرم علم الشرائع التی نسخت بشريعته
عليه السلام حتى اقبل على الاصل الذی منه جاء كما قال تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ای طريقا ومنهاجا فسر الشرعة بالطريق والمنهاج ايضا هو الطريق لكن
عند الوقف يصير منهاجا فتشير الكلمتين احديهما منها والاخر جا فيمكن ان يفهم

متى فمن يفهم لسان الاشارة المعنى الذي ذكره وفهم هذا المعنى لا يتوقف على قرائة بعض القراء جاء بالمد وهذا قال انه ومن تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء الى هذا العالم وليس الا الحق فهو اى الاصل الذي منه جاء هو غذاءه اي ما يتغذى منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله ولما اشار الى ان شريعته نسخت الشرائع الاخر وذلك النسخ لا يكون الا بتحليل ما كان حراما وتحريم ما كان حلالا اشار اليه بقوله فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر وبالعكس يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالا يعني حكم ان ما كان حراما يكون بعينه حلالا انما هو في الصورة ولكن في نفس الامر ما هو اي ليس الذي هو حلال آخر عين ما مضى وكان حراما لان الامر اي امر الوجود خلق جديد ولا تكرار في التجلي الوجودي مع الآنات فكيف مع الدهور والاعوام فليس احد بهما عين الآخر بل مثله ولهذا اي ولان الامر خلق جديد نبهناك على ان الاتحاد بينهما انما هو بحسب الصورة لا بحسب نفس الامر فكنى الله سبحانه عن هذا اي عن عدم تغذيته الا من اصله في حق موسى بتحريم المراضع فامه على الحقيقة من ارضعته وان لم تلد لا من ولدته ولم ترضعه وهذا بحسب الفرض والتقدير لانه ما ارضعته الا ام ولادته وانما قلنا ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما لو انه لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها ولامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه حياته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل

اليه لا تحزن ادته لتقر عينها ايضا بتربيته وتشاهد انتشاره فی حجرها ولا تحزن ونجاه الله من غم التابوت غم التابوت اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم لان الله تعالى فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهی وان لم يخرج عنها فان الخلاص منها بالكلية لا يتيسر فی هذه النشأة وفتنه فتونا اشارة الى قوله وفتناه فتونا والتلاوة وفتناك فتونا ای اختبره فی مواطن كثيرة ليتحق فی نفسه صبره على ما ابتلى الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطی بما الهمه الله ووفقه له فی سره متعلق بالهمه وان لم يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على ذلك وهو انه لم يجد فی نفسه اكتراثا يعنی مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى ياتيه امر ربه بذلك الفعل يعنی القتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله مع عدم انتظاره الوحی علامة كونه ملهما به فی السر والا ينبغی ان يعتريه وحشة عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام كان ملهما فی قتل القبطی لان النبی معصوم الباطن ای باطنه معصوم عن ان يميل الى امر لم يكن مامورا به من عند ربه وان كان فی السر من حيث لا يشعر حتى ينبأ ای يخبر بذلك ای بان ذلك الامر مامور به فی السر ولهذا ای ولكون النبی معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ما ذهل عنه من كونه ملهما بقتل القبطی قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطی فقال له الخضر ما فعلته عن امری ينبهه على مرتبته قبل ان ينبأ ای يخبر بانه كان فی سره مامورا بقتل القبطی انه كان معصوم الحركة فی قتله فی نفس الامر وان لم يشعر بذلك وقدم ذكر قتل الغلام لعظم شانه والا فالمتقدم وجودا ذكر امر السفينة واراه ايضا خرق السفينة التی ظاهرها ای ظاهر خرقها هلاك وباطنها ای باطن خرقها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك فی مقابلة التابوت له الذی كان فی اليم مطبقا عليه

فان ظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلته به امه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا وهى تنظر اليه فان هذه الصورة هى اشد ما يكون تاثيرا فى الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة لانه العبارة المتعارفة فى مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين فانه تصحيف و الذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى عليه لقتله مع الوحى الذى الهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت فى نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه القته فى اليم فان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفجع اى لا يوجع من افجعته المصيبة اذا اوجعته و فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس فحين جاء الرجاء انكسرت سورة الخوف واليأس وقالت حين الهمت لذلك اى لقولها لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط على يده فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها دليل يفيد العلم بذلك وهو اى ذلك التوهم والظن علم باعتبار ان متعلقها حق مطابق للواقع متحقق فى نفس الامر ثم انه لما وقع عليه اى على موسى عليه السلام الطلب لاجل قتل القبطى خرج فارا خوفا من القتل فى الظاهر وكان فى المعنى فارا حبا فى النجاة فان الحركة ابدا انما هى حبية ويحجب الناظر فيها اى فى الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب اخر غير الحقيقية وليست هذه الاسباب الغير الحقيقية تلك الاسباب الحقيقية وذلك لان الاصل فى الحركات حركة العالم من العدم الاضافى الذى هو الوجود العلمى الذى كان العالم ساكنا اى ثابتا فيه الى الوجود العينى بل من مرتبة للوجود باطنة الى مرتبة له اخرى ظاهرة ولذلك يقال ان الامر اى امر الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى

الله عليه وآله وسلم على ذلك بقوله عن الله عز وجل كنت كنزاً لم اعرف فاحببت ان
اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه اي في وجوده العيني فحركته من
العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك اي لوجود العالم اذ به يظهر كمالات ذاته
وآثار اسمائه وصفاته ولان العالم ايضاً يحب شهود نفسه وجوداً اي من حيث الوجود
العيني كما شهدها ثبوتاً اي من حيث الثبوت العلمي فكانت بكل وجه حركته من
العدم الثبوتي اي العدم الذي ليس للعالم فيه الا الثبوت في العلم الى الوجود العيني
حركة حب من جانب الحق ومن جانبه اي جانب العالم فان الكمال محبوب لذاته
وهو لا يظهر الا بالوجود العيني ولما كان لقائل ان يقول كان علم الحق قبل وجود العالم
متعلقاً بذاته وصفاته وكمالاته فما فائدة وجود العالم دفعه بقوله وعلمه تعالى
بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو حاصل له ازلاً وابداً وما بقي الا تمام
مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهراً من هذه الاعيان اعيان العالم اذا
وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين
وكذا غيره من الاسماء والصفات كالارادة والقدرة وغيرهما وفي الفتوحات المكية
وجود الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتي والفرقاني والعلم الحادث الذي تظهر
في المظاهر هو المشار اليه بقوله لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وكذلك
يكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير ازلي فهو الحادث فالازلي وجود
الحق لنفسه وغير الازلي وجود الحق وظهوره بصور العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى
ظهوره بصورة العالم حدوثاً لانه ظهر بعضه لبعض العالم لبعضه بعد ما لم
يكن ظاهراً له وظهر لنفسه بصور العالم بعد ما لم يكن ظاهراً بها فكمل الوجود بانضمام
الوجود الحادث الى الوجود القديم فكانت حركة العالم من العلم الى العين حركة حبية
منبعثة من الحق او العالم للكمال اي لظهور الكمال الالهي والكوني فافهم الا تراه

اى الحق سبحانه كيف تنفس عن الاسماء الالهية اے ازال عنها ما كانت تجده تلك
الاسماء من الكرب من عدم ظهور آثارها فى عين مسمى العالم فكانت الراحة بزوال
كرب عدم ظهور الاسماء بآثارها واندماجها فى مرتبة البطون محبوبة له تعالى
ولم يوصل اليها الا بالوجود الصورى العينى الشهادى الاعلى والاسفل فثبت ان
الحركة مطلقا كانت للحب فما ثم حركة فى الكون الا وهى حبية فمن العلماء من يعلم
ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه اى حكم السبب الاقرب واستيلائه
فى الحال واستيلائه على النفس اے نفس المحجوب فكان الخوف لموسى مشهودا له
بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر فى الظاهر لما
خاف وفى المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله بالباء متعلقه بعمله والضمير
راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير للموصول فذكر موسى السبب الاقرب
المشهود له فى الوقت اى وقت قصد الفرار السبب الذى هو كصورة الجسم للبشر
من حيث انه هو المشهود اولا وحب النجاة متضمن فيه اى فى السبب الاقرب
اعنى الخوف تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء صلوات الرحمن عليهم لهم
لسان الظاهر الذى تفهمها الخواص والعوام به يتكلمون لعموم الخطاب اى لعموم خطابهم
كل من ارسلوا اليهم فينبغى ان يكون خطابهم على وجه يفهمه العامة واعتمادهم
على فهم السامع العالم الذى يفهم بمجرد ما سمع الكلام الملقى الى العامة الحقائق
بضرب من الاشارات الخفية التى لا تفهمها العامة فلا يعتبر الرسل فى خطاباتهم
الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فاكتفوا فى مخاطبتهم باشارات غامضة و
تنبيهات خفية منطوية تحت ما القوا الى العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على
هذه المرتبة فى العطايا وقسمتها فقال انى لاعطى الرجل وغيره احب الى منه
مخافة ان يكبه اے يلقى الله ذلك الرجل على وجهه فى النار ولو لم اعطه فاعتبر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قسمۃ العطایا الضعیف العقل والنظر الذی غلب علیہ
الطمع والطبع اما بفتح الباء ای الذین اشار الی قولہ طبع علی قلوبھم کما قال بل ران
علی قلوبھم او بسکونھا فبہ قید النسخۃ المقروۃ علیہ رضا ای غلب علیہ ھوے
الطبع فھو بحکمۃ لا بحکم الشرع قالوا التکالیف تسلیط الشرع علی الطبع فکما اعتبر الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم الضعیف العقل فی العطایا فکذا اما جاؤا ای الانبیاء بہ من
العلوم جاؤا بہ وعلیہ خلعۃ ادنی الفھوم ای خلعۃ یصل ادنی الفھوم الی ما تحتھا
فی اول مرتبۃ لیقف من لا غوص لہ عند الخلعۃ فیقول ما احسن ھذہ الخلعۃ ویراھا
غایۃ الدرجۃ ھذا امثال العلماء الظاھر واشار الی علماء الباطن بقولہ ویقول صاحب
الفھم الدقیق الغائص علی درر الحکم عند الخوض فی بحار معاینہ بما استوجب
ھذا ای بموجب استحقاقہ ھذا القول ھذہ الخلعۃ من الملک ھذا مقول القول
فینظر بعد ھذا القول فی قدر الخلعۃ ومرتبتھا بین الخلع فی الفصاحۃ والبلاغۃ
وغیرھما وصنفھا من الثیاب اعربیۃ ھے ام سریانیۃ او غیرھما فیعلم منھا قدر من
خلعت علیہ من الحقائق والدقائق فیعثر علی علم لم یحصل لغیرہ ممن لا علم لہ بمثل
ھذا الذی ذکر من قدر الخلعۃ وصنفھا وقدر من خلعت علیہ ولما علمت الانبیاء
والرسل والورثۃ ان فی العالم وفی امتھم من ھو بھذہ المثابۃ فی الفھم عمدوا فی
العبارۃ عن مقاصدھم الی اللسان الظاھر الذی یقع فیہ اشتراک الخاص والعام
فیفھم منہ الخاص ما فھم العامۃ منہ وزیادۃ مما صح لہ بہ اسم انہ خاص فیتمیز
بہ عن العامی فاکتفی المبلغون العلوم بھذا القدر من الایماء والاشارۃ فی حق
الخواص فھذا حکمۃ قولہ ففررت منکم لما خفتکم حیث عبر عن سبب فرارہ و
حرکتہ بالخوف الذی ھو السبب الاقرب لمشاھدۃ العامۃ ولم یقل ففررت منکم
حبا فی السلامۃ والعافیۃ فجاء الی مدین فوجد الجاریتین فسقی لھما من غیر اجر

ثم تولى الى الظل الالهى فقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله السقى منصوب على انه مفعول لعمله لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل من عمله او عطف بيان عين الخير الذى انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى الله فى الخير الذى عنده لا الى ما انزل اليه ولذا قال لما انزلت الى ولم يقل الى ما انزلت فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه موسى على ذلك بقوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا فذكره الخضر سقايته من غير اجر الى غير ذلك مما لم يذكر فى هذا الكتاب بل فى القرآن روى عن الشيخ رضى الله تعالى عنه انه اجتمع بابى العباس الخضر صلوات الله عليه فقال له كنت قد اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسائل وكان ما اعده الخضر لموسى عليهما السلام كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه اى على الرسول صلى الله عليه وسلم من امرهما اى موسى والخضر فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك ما وفق الله موسى عليه السلام من الاعمال من غير علم منه واختيار اذ لو كان عن علم فيما صدر منه من الاعمال ما انكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى بالعلم حيث قال وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال وآتيناه رحمة من عندنا ومع هذا اغفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه فى اتباعه حيث قال فان اتبعتنى فلا تسالنى عن شئ حتى احدث لك منه ذكرا وانما اغفل موسى عما غفل رحمة بنا اذا نسينا امر الله فانه لما نسى تزكية الله ولم يواخذ بذلك علمنا انه لا يواخذ احدا بالنسيان فكان ذلك رحمة بنا ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق فان الخبرة هى

العلم الحاصل عن الذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر عليه السلام من
نفسه واما حكمة فراقه مع ان فى مواصلتهما فائدة لهما ولكل من سمع قصتهما من
العالمين فلان الرسول يقول الله فيه اى فى شانه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا واتقوا الله فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند
هذا القول وقد علم الخضر ان موسى رسول الله فاخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الادب
حقه مع الرسول فقال موسى له ان سالتك عن شئى بعدها فلا تصاحبنى فنهاه
عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بينى وبينك ولم يقل له موسى
لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه اى لعلم موسى بقدر الرتبة التى هو اى موسى
فيها وهى الرسالة التى انطقته بالنهى عن ان يصحبه فسكت موسى عند اخبار الخضر اياه
بالفراق فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الادب الالهى حقه فان
توفية كل منهما حق الادب بالنسبة الى الآخر كان لله ومن الله فكان ادبهما الهيا والى
انصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمنيه الله لا تعلمه
انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء
لما جرحه به فى قوله وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة
ليست تلك المرتبة للخضر وظهر مثل ذلك الانصاف الذى ظهر من الخضر من محمد
صلى الله عليه وسلم فى شان الامة المحمدية فى حديث ابار النخل فقال عليه السلام
لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنياكم فاعترف باعلميتهم فى المصالح الجزئية ولا شك
ان العلم بالشئى مطلقا جزئيا كان او كليا خير من الجهل به ولهذا امدح الله نفسه
انه بكل شئى عليم فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنيا
منه لكونه لا خبرة له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك
بل كان شغله بالاهم فالاهم مما له دخل فى امر الرسالة فقد نبهتك على ادب عظيم

تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وتادبت بين يدى عباد الله بالانصاف وعدم
الظهور بالدعوى والانانية وقوله فوهب لى ربى حكما يريد الخلافة وجعلنى من
المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل
والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به
لاغير كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ فان قاتل عليه اى على ما ارسل به
وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسول
كذلك ما كل رسول خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه ولما
اظهر موسى عليه السلام مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة والخلافة اقتضى
الوقت ان يظهر فرعون ايضا ما كان عليه من الكمال كما اشار اليه رضى الله عنه
بقوله واما حكمة سوال فرعون عن الماهية الالهية مع تنزهه عنها اذا اريد بها
الماهية المركبة من الجنس والفصل فلم يكن ناشئا عن جهل من فرعون بتنزهه
تعالى عن التركيب من الجنس والفصل وانما كان ناشئا عن قصد واختيار احتى يرى
جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم بالله على
ماهو المطابق للواقع فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة وسال سوال ابهام
يحتمل وجهين احدهما ان يسال بما فى قوله وما رب العالمين عن تمام حده المشتمل
على الجنس والفصل كما كان فى مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسال
به عن حقيقته التى هو عليها فى نفسها وفى النسخة المقروة على الشيخ رض سوال
ايهام بنقطتين تحته اى سوالا يوهم خلاف مقصود السائل فانه قصد به
السوال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه فى حد ذاته لا عن الحد المشتمل على
الجنس والفصل لكنه يوهمه وكان ذلك الايهام او الابهام فى السوال من اجل الحاضرين
من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى يعرفهم ان جوابه غير مطابق لسواله

فهو اعلم منه من حيث لايشعرون بما شعر هو فى نفسه فى سواله من احتمال الوجهين بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف عندهم فاذا اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه فى رسالته ابقاء لمنصبه ان موسى ما اجابه على طبق سواله فيتبين عند الحاضرين لقصور فهمهم عن ادراك ما هو المقصود من السوال ومطابقة الجواب له ان فرعون اعلم من موسى ولهذا لما قال له فى الجواب ما ينبغى ان يجاب به وهو فى الظاهر اى فى ظاهر ما كان معتادا لهم غير جواب منطبق على ما سئل عنه وقد علم فرعون انه لا يجيبه الا بذلك بتيقنه برسالته باطنا وان لم يكن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولكم الذى ارسل اليكم على زعمه لمجنون اى مستور عنه علم ما سالته عنه اذ لا يتصور ان يعلم على البناء للمفعول اى لا يتصور ان يعلم الحق بحقيقته اصلا او على البناء للفاعل اى لا يتصور ان يعلم رسولكم الذى ارسل اليكم حقيقة الحق اصلا فالسوال صحيح فان السوال عن الماهية سوال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة فى نفسه لا تكون لغيره واما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك فى كل ما يقع فيه الاشتراك فى الجنس فيحتاج الى الفصل المميز ومن لا جنس له ولا فصل لا يلزم ان لا يكون على حقيقة فى نفسه لا تكون تلك الحقيقة لغيره فالسوال صحيح على مذهب اهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى فان تعريف البسائط لا يكون الا بلوازمها البينة وهنا اى فى هذا السوال والجواب سر مستور عن نظر العقل كبير جليل قدره فانه حقيقة مسئلة التوحيد ومخها وهو ان رب العالمين عين العالم والعالم عينه فانه اى موسى اجاب بالفعل اى بفعل الربوبية التى ليست الا ظهور الرب بصورة المربوب لمن سال عن الحد الذاتى فجعل الحد الذاتى

عين اضافته اے اضافة الحق معبّرا عنه بالرب یعنی جعله عین الرب المضاف
الی ما ظهر الحق به من صور العالم فیکون الظاهر الحق وصور العالم مظهرا ومرأة
له او عین اضافته الی ما ظهر فیها اے فی الحق من صور العالم فیکون الظاهر صور العالم
والوجود الحق مظهرا ومرأة لها فکانه اے موسی قال له اے لفرعون فی جواب قوله
وما رب العالمین قال تاکید لقال الاول رب العالمین هو الذی یظهر فیه صور
العالمین من علو وهو السماء اے سماء الروحانیات المجردة العالیة وسفل وهو الارض
اے ارض الجسمانیات المادیة السائلة وما بینهما اے البرزخ الجامع بینهما وهو عالم
المثال المطلق والمقید ان کنتم موقنین اے اصحاب ایقان شهودی ولا تقیید فی
هذا الشهود فان الصور لا یقید المرأة فان المرأة تسعها وغیرها او یظهر هو ای الحق
بها وفیها ولا بد من تقیید فان الحق لا یظهر فی مرای الصور الکونیة الا بقدرها
وحسب استعدادها فالایة باعتبار هذا المعنی من قبیل الجواب الثانی فلهذا اخر
قوله او یظهر هو بها عن قوله ان کنتم موقنین ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن
حوله الا تستمعون فتهیئوا السماع کلامه فلذلک عدل الی مخاطبتهم بما مؤداه مؤدی
الجواب الاول وقال ربکم ورب اٰبائکم الاولین فان المشار الیهم بآبائهم الاولون کل
ماله دخل فی وجودهم من السمٰوٰت والارض وما بینهما فرجع هذا الخطاب الی
ذلک الجواب ولهذا طواه الشیخ رض عن البین وقال فلما قال فرعون لاصحابه انه
لمجنون کما قلنا فی معنی کونه مجنونا اے مستورا عنه علم ما سئل عنه زاد
موسی فی البیان لیعلم فرعون رتبته فی العلم الالٰهی لعلمه بان فرعون یعلم ذلک اے
العلم الالٰهی فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما یظهر وهو المشرق فانه موضع ظهور
النیرات فنبّه به علی کل ما ظهر من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وبما یستتر
وفی النسخة المقروءة علیه رض وما یستتر من الثلاثی علی صیغة المجهول وهو المغ

فانه موضع استتارات النیرات فنبه به علی کل ما بطن من عالم الغیب وهو الاسم الباطن والی هذین الاسمین اشار بقوله وهو ای ما یظهر و ما یستر الاسم الظاهر والاسم الباطن المذکوران فی قوله تعالی هو الاول والاخر والظاهر والباطن ورب ما بینهما ای بین المشرق والمغرب وهو ای ما یدل علی ما بین الظاهر والباطن فی الآیة المذکورة قوله وهو بکل شیء علیم فان الشیء متناول لما بین الظاهر والباطن ایضا کما هو متناول لهما ان کنتم تعقلون ای ان کنتم اصحاب التقیید اصحاب تقیید فان للعقل التقیید وفی النسخة المقروة فان العقل یقید فالجواب الاول جواب الموقنین وهم اهل الکشف والوجود فقال لهم ان کنتم موقنین ای اهل الکشف والوجود فقد اعلمتکم بما تیقنتموه فی شهودکم ووجودکم فان لم تکونوا من هذا الصنف فقد اجبتکم فی الجواب الثانی ان کنتم اهل عقل وتقیید وحصرتم الحق فیما تعطیه ادلة عقولکم والسر فی ان الکشف والوجود یعطی الاطلاق والعقل التقیید ان صاحب الکشف یعرف الحق اولا علی ما هو علیه من القدس والاطلاق ویتنزل من معرفته الی معرفة مظاهره المقیدة فهو یعرف الاشیاء بالحق لا الحق بالاشیاء واما العقل فلا یعرف الحق الا بالاشیاء والاشیاء مقیدات لا تعطی الا التقیید کما انک اذا لم تعرف زیدا او وصل الیک کتابه فما تعرفه الا بکونه کاتبا فهذه المعرفة لا تعطی الا التقیید بخلاف ما اذا عرفت زیدا اولا بما هو علیه فی نفس الامر فتنزل من معرفته الی معرفة کمالاته فلا شک انک لا تقیده بالکتابة اذا کان هناک کمالات اخر فان قلت کل من الآیتین یحتمل الاطلاق والتقیید فلو حملتم الآیة الاولی علی الاطلاق الذی هو مقتضی الکشف والوجود والثانیة علی التقیید الذی هو مقتضی العقل قلنا لئلا یلزم التکرار فی الجواب فانه لا یناسب الکمال الموسوی والقرینة علی ذلک قوله ان کنتم موقنین وان کنتم تعقلون فظهر موسی

بالوجهين الكشفي والعقلي ليعلم فرعون فضله وصدقه في ادعائه الرسالة وعلم
موسى ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سال عن الماهية فعلم
موسى ان سواله ليس على اصطلاح القدماء في السوال بما فلذلك اجاب
بالوجهين الكشفي والعقلي فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السوال فان تمكين المخطي
على الخطاء في قوة الخطاء حاشاه من ذلك فعلم من تمكين موسى له ان له علما
بذلك فلما جعل موسى المسئول عنه يعني رب العالمين عين العالم بلسان
التوحيد وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون فقال
لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين والسين في السجن من
حروف الزوائد فلم يبق فيه من الحروف الاصلية الا ما هو مادة الجنون اعني
الجيم والنون وهو الستر وان لم يكن مضاعفا فان اعتبار ذلك انما يكون في
لسان العبارة واما في لسان الاشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار اليه
بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا يعتبر الوضع والاشتقاق فيه كمن فهم عن
سعتري سعترى فوجد وجدا عظيما فلهذا قال في معناه اي لاسترنك تحت
ظهوري وغلبتي عليك فانك اجبتني بما ايدتني به وهو قولك بان رب العالمين
عين العالم وانا من العالم فايدني هذا القول منك على ان اقول لك مثل هذا
القول المشعر بظهوري عليك وسترك تحت ظهوري ولما كان لموسى ان يقول في
مقابلته كما ان قولي يؤيدك كذلك يؤيدني فانه كما انك من العالم الذي هو
عين الحق كذلك انا ايضا منه فمن اين ظهورك علي فدفعه فرعون بقوله فان
قلت يا موسى لي بلسان الاشارة فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياي بالسجن
الستر والعين الظاهر فيك وفي واحدة فكيف فرقت بيننا بظهورك علي وانقهاري
تحت ظهورك فيقول فرعون انما فرقت مراتب المتكثرة المتفرقة العين الواحدة

ارادتها متکثرة متفرقة ما تفرقت العین فی نفسها ولا انقسمت فی ذاتها ومرتبتی
الآن التحکم فیك یا موسی والظهور علیك بالفعل والتاثیر فیك بان استجنك
واسترك بحسب مرتبتی وانا انت بالعین وانا غیرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسے
منه اعطاه حقه فی کونه یقول له لا تقدر علے ذلك او لا تقول فان حقه ان لا تقول
له ذلك کیف والرتبة تشهد له اے لفرعون بالقدرة علیه ای علے موسی واظهار
الاثر فیه لان الحق فی رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحکم علے الرتبة التے
کان فیها ظهور موسی فی ذلك المجلس لا فی آخر الامر فقال موسی له اے لفرعون
یظهر له المانع من تعدیه علیه بالستر والسجن او لو جئتك بشیٔ مبین اے
تفعل ذلك لو جئتك بآیة مظهرة لی علیك فلم یسع فرعون الا ان یقول لفات
به ان کنت من الصادقین حتے لا یظهر فرعون عند ضعفاء الرای من قوم بعدم
الانصاف فکانوا یرتابون فیه وهے الطائفة التی استخفها فرعون فاطاعوه انهم
کانوا قوما فاسقین ای خارجین عما یعطیه العقول الصحیحة من انکار ما ادعاه
فرعون انکارا باللسان الظاهر صدقه فی غریزة العقل فان له ای للعقل حدا
العقل عنده ای عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب الکشف والیقین و
لهذا اے لتفاوت مرتبتی الکشف والعقل جاء موسی فی الجواب بما یقبله
الموقن المشاهد لا طلاقه والعاقل القائل بتقییده خاصة فالقی عصاه وهے
صورة ما عصا به اے ملکة کفر وعناد عصی بها فرعون موسی فی ابائه عن اجابة
دعوته فاذا هے ثعبان تثعب منه وتنفجر عیون علم وکشف من ثعبت الماء
فانثعب ای فجرته فانفجر مبین ولما کانت الحیوة الحقیقیة هے الحیوة العلمیة فسر
لثعبان المبین بقوله ای حیة ظاهرة فانقلبت العصاء ثعبانا کما ینقلب المعصیة
لتی هے السیئة طاعة اے حسنة کما قال تعالے یبدل الله سیاتهم حسنات یعنی

فى الحكم فان الاعيان انفسها لا يتبدل ولكن تنقلب احكامها فظهر الحكم هنا اے
فى مادة انقلاب العصا ثعبانا عينا متميزة اى ظهور عين متميزة الاحكام فے
جوهر واحد فهى العصا حيث كان يتوكاء عليها وهى الحية من انها يحس منها
الحس والحركة والثعبان الظاهر باعتبار التقامها امثالها من الحيات والعصا فالتقم
امثاله من الحيات من كونها اى من حيث كونها حية والعصا من كونها عصى فظهرت
حجة موسى على حجج فرعون الظاهرة فى صورة عصے وحيات وحبال فكانت للسحرة
الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل المستطيل
الذے به يهتدى السارى الى بيته اى مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسے
بمنزلة الحبال اى التلال الصغيرة من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا
رتبة موسى وعلو قدره فى العلم وان الذى راوه ليس من مقدور البشر وان كان
من مقدور البشر فلا يكون الا ممن له تميز فى العلم المحقق عن التخيل والايهام
فامنوا برب العالمين وهذا القول عند القوم كان مجملا لادعاء فرعون انه ذلك فبينوه
بقولهم رب موسى وهارون اى الرب الذى يدعو اليه موسى وهارون لعلمهم
بان القوم يعلمون انه اى موسى مع اخيه هارون ما دعا الفرعون اے الى فرعون فلا
اجمال فيه ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت وانه اے صاحب
الوقت هو الخليفة بالسيف اى خليفة الدولة الظاهرة وان جاز فى العرف النا
موسى اے وان كان جايرا بموجب الحكم الشرعى لذلك اى لكونه خليفة بالسيف
قال انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته
فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه واقروا
له بذلك فقالوا له انما تقضى هذه الحيوة الدنيا المبنى امرها على الغلبة بالسيف
فاقض ما انت قاض فيه وحاكم عليه فى هذه النشاة الجسمانية فالدولة التى هے

الخلافة الصوریة لك فصح قوله لهم انا ربکم الاعلی فانه وان کان عین الحق فالصورة
التی تعینت العین بها الفرعون فقطع الایدی والارجل وصلب بعین حق فی
صورة باطل فان من جملة ما تعینت به عین الحق صورة الباطل قال الشیخ ابو مدین
قدس سره لا تنکر الباطل فی طوره فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب
انما هو لنیل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف فرعون لیظهر تحکمه
وسلطنته لینقاد له الاخرون واما من طرف السحرة لیصلوا الی الدرجات العالیة
والمراتب الکمالیة وانما لا تنال تلك المراتب الا بذلك الفعل فان ذلك الفعل من
قبیل الاسباب لها وان الاسباب لا سبیل الی تعطیلها لان الاعیان الثابتة المرتبطة
بعضها ببعض بالسببیة والمسببیة فی الثبوت العلمی اقتضتها فلا تظهر فی الوجود العینی
الا بصورة ما هے علیه فی الثبوت العلمی فکل مسبب یکون مرتبطا بسبب فی الثبوت
العلمی لا یتحقق فی الوجود العینی الا به اذ لا تبدیل لکلمات الله ولیست کلمات
الله سوی اعیان الموجودات فینسب الیها القدم من حیث ثبوتها فی الحضرة
العلمیة وینسب الیها الحدوث من حیث وجودها فی المراتب الوجودیة وظهورها
فیها کما تقول حدث الیوم عندنا انسان زائر او ضیف ولا یلزم من حدوثه
انه ما کان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك قال تعالی فی کلامه العزیز ای
فی شان اتیانه مع قدم کلامه ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه وهم
یلعبون ای محدث اتیانه به وکذلك قوله تعم وما یاتیهم من ذکر من الرحمن محدث
الا کانوا عنه معرضین والرحمن لا یاتی الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب
الذے هو عدم الرحمة ثم انه لما ذکر الحکم والاسرار التی تضمنتها الایات الواردة فے
شان موسی وفرعون اراد ان یبین ان مثل هذا الایمان ای ایمان فرعون وغیره
ممن امن عند الیاس من غیر ان یقع فی الغرغرة ویری عذاب الاخرة وباسها نافع

في الآخرة وان لم يكن نافعا في الدنيا فقال واما قوله تعالى في سورة المؤمن فلم يك
ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وكذلك قوله مع
الاستثناء في سورة يونس فلولا كانت قرية آمنت يعني عند روية العذاب فنفعها
ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الايتين على انه اى ايمانهم عند
الباس لا ينفعهم في الآخرة وعدم هذه الدلالة انما هو بقوله اى بدليل قوله في
الاستثناء الا قوم يونس فانه لما استثناهم عن عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية
الباس بين انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بقوله لما آمنوا كشفنا عنهم
عذاب الخزي في الحيوة الدنيا ويفهم منه انتفاع المستثنى بالايمان عند روية
الباس في الحيوة الدنيا وعدم انتفاع المستثنى منهم في الحيوة الدنيا ولا يلزم من
ذلك عدم انتفاعهم اى انتفاء المستثنى والمستثنى منه جميعا به في الآخرة ولما
كان عدم انتفاع المستثنى منهم بالايمان في الحيوة الدنيا مقطوعا به بمقتضى الآيتين
بخلاف عدم انتفاعهم به في الآخرة حملها الشيخ رض على ما هو مقطوع به فقال
فاراد الحق ان ذلك اى الايمان عند رؤية الباس لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا فلذلك
اى لاجل انه لا يرفع العذاب في الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان منه
هذا ان كان امره اى امر فرعون امر من تيقن بالانتقال من الدنيا الى الآخرة في
تلك الساعة وقرينة الحال تعطي انه ما كان على يقين من ذلك الانتقال لانه
عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر
فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا امن بخلاف المحتضر اى حين امن ايمانا ملتبسا بمخالفة
ايمان المحتضر فان ايمانه لم تكن على تيقن من الهلاك بخلاف المحتضر فانه على
تيقن من الهلاك وانما امن على هذه الصفة حتى لا يلحق به اى بالمحتضر في
عدم قبول ايمانه فآمن بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجات فكان

اتی حصل الامر ای امر النجاة کما تیقن به لکن علی غیر الصورة التی اراد فانه اراد
النجاة من عذاب الدنیا فنجاه الله من عذاب الاخرة فی نفسه ای روحه حین
وفقه للایمان ونجی بدنه عن الغرق بقذفه الی الساحل کما قال تعالیٰ فالیوم
ننجیك ببدنك لتکون لمن خلفك ایة لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه
احتجب عن الابصار فارتقی الی السماء او غاب بنوع اخر علی ما اعتقدوه بالالوهیة
فظهر بالصورة المعهودة میتا لیعلم انه هو فقد عمته النجاة حسا من حیث بدنه
ومعنی من حیث نفسه وروحه ومن حقت علیه کلمة العذاب الاخروی لا یؤمن
ولو جاءته کل ایة کابی جهل فانه قال لقاتله قل لصاحبك یعنی محمدا صلی الله
علیه وسلم ما انا بنادم عن مخالفتك علی هذه الحال ایض حتی یروا العذاب
الالیم ای یذوقوا العذاب الاخروی فخرج فرعون من هذا الصنف هذا هو
الظاهر الذی ورد به القران ثم انا نقول بعد ذلك والامر فیه موکول الی الله لما
استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص فی ذلك ای فی شقائه
یستندون الیه فی اثبات الشقاء له واما اله فلهم حکم اخر لیس هذا موضع ذکره
ثم لیعلم انه ما یقبض الله احدا الا وهو مؤمن بما جاءت به الاخبار الالهیة واعنی
بذلك من کان من المحتضرین الذین حضرهم الموت وهم واقفون علیه حاضرون
به ولهذا یکره موت الفجاءة وقتل الغفلة قیل الفصیح ههنا بحسب اللغة قتل
لغیلة بالغین المعجمة والیاء المنقوطة من تحت بنقطتین وکانه صحفه الناسخون
فاما موت الفجاءة فحده ان یخرج النفس الداخل ولا یدخل النفس الخارج
فهذا موت الفجاءة وهذا غیر المحتضر وکذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من
ورائه وهو لا یشعر فیقبض علی ما کان علیه من ایمان او کفر ولذا قال علیه السلام
ویحشر الناس علی ما مات علیه کما انه یقبض علی ما کان علیه والمحتضر ما یکون

الا صاحب شهود للملائكة واحوال الآخرة قبيل موته فهو صاحب ايمان بأس فلا
يقبض الا على ما كان عليه اى على ما هو عليه عند الموت لا فى زمان سابق عليه لان كلمة
كان الواقع فى عبارة الحديث النبوى حرف وجودى اى كلمة تدل على وجود خبرها
لاسمها وثبوته له لا يتجز معنى الزمان اى لا يدل على الزمان كقوله تعالى وكان الله
عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة
المذكورة فلا يفهم منها الزمان الا بقرائن الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت
شابا قويا هذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص فى الزمان حتى لا ينخلع
عنه المعنى بدخول حرف الشرط مثل ان عليه والانخلاع عنه انما يكون بالقرينة
على عكس ما ذكره ههنا وكان هذا اميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم
اياها رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر والمحتضر فى
الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاءة كما قلنا فى حد الفجاءة والفرق
بينهما ظاهر لكن الكلام فى انه هل ينفعه ايمانه بما لم يعتقده قبل ذلك وان
قبض عليه عند الموت فلم يخبر الشيخ رض عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى
يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
فى ايمانها خيرا واما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلانها كانت بغية موسى
فتجلى له فى مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه اعرض
عنه لاجتماع همته حينئذ على مطلوب خاص غير ما تجلى فيه ولو اعرض لعاد
عمله اى حكم عمله عليه فاعرض عنه الحق اى جازاه بالاعراض عنه جزاء وفاقا و
هو مصطفى لقوله اصطفيتك على الناس مقرب لقوله قربناه نجيا فمن قربه اياه
تجلى له فى مطلوبه وهو لا يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقى فى صورة مطلوبه المجازى
شعر كنار موسى يراها عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه وتذكير الضمير فى و

هو الاله لتدكير الخبر وفى بد ربه لانه راجع الى الاله اى ليس يعرف الاله المتجلى فيها اوالى النار بالتاويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين بجمعية الهمة على مطلوب ينشق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب المطلق ٭

فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية الصمد

الملجاء والمحتاج اليه ولما كان خالد فى قومه ملجاء لهم يصمدون اليه فى المهمات ويقصدونه فى الملمات جعلت حكمته صمدية ونسبت الى كلمته وقصته انه كان فى زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى عليه السلام قريبا من مبعث النبى صلى الله عليه وسلم كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجا اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التى خرجت منها ثم قال لاولاده انى ادخل المغارة خلف النار حتى اطفيها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا اتمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلام من المغارة وعلى راسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتمونى واضعتم قولى ووصيتى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه ياتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمارا بتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف لينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع ويقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولادا

المنبوش فحملتهم الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه فلما بعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد فالقى لها رداءه واجلسها عليه وقال مرحبا
بابنة نبي اضاعه قومه اما حكمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية
فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك اى فى البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عنه و
يسئل فيخبر ان الحكم في البرزخ على صورة الحيوة الدنيا في الالم واللذة والسعادة و
الشقاوة فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حيوتهم الدنيا من احوال
البرزخ والآخرة فكان غرض خالد ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة
للجميع اى جميع العالم فانه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم و
علم خالد ان الله ارسله اى محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ولم يكن خالد
برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر
بالتبليغ قبل الموت فاراد ان يحظى بذلك في البرزخ ليكون اقوى في العلم الذوقي
الحاصل له في حق الخلق واحوالهم البرزخية فاضاعه قومه كما علمت ولم يصف
النبي صلى الله عليه وسلم قومه بانهم ضاعوا لانه لم يكن رسولا مامورا بالتبليغ
حتى يلزم من تضييع ما امرهم به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين
اولا وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم باضاعة وصيته حيث لم يبلغوه مراده كما
عرفت فهل بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف في ان له اجر امنيته وانما
الشك والخلاف في اجر العمل المطلوب وانه هل يساوي تمني وقوعه اي وقوع
العمل المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود اي وجود العمل المطلوب ام لا فقوله بالوجود
متعلق بتساوي فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة كالآتي للصلوة في
الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وظاهر انه ليس للآتي للصلوة مجرد
التمني بل مع السعي الى الجماعة وكالمتمني مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة و

المال من فعل الخيرات فله مثل اجورهم ولكن له مثل اجورهم فی نياتهم او فی
عملهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبی صلی الله عليه وسلم عليهما
ولا علی واحد منهما والظ انه لا تساوی بينهما فان النسبة بينهما نسبة الكل الی
الاجزاء ولذلك ابی لعدم التساوی بينهما طلب خالد بن سنان الابلاغ ولو فی
البرزخ حتی يصح له مقام الجمع بين الامرين تمنی العمل والاتيان به فيحصل علی الاجرين
اجر التمنی والعمل والله سبحانه اعلم واعلی واجل +

فص حكمة فردية فی كلمة محمدية

لا حاجة لنا ان
نشتغل ببيان جهة توصيف الحكمة المنسوبة الی كلمته صلی الله عليه وسلم بالفردية
لان الشيخ رض كفی مؤنة هذا الشغل عنا حيث قال انما كانت حكمته فردية لتفرده
بالاكملية لانه اكمل موجود فی هذا النوع الانسانی فان الكاملين فی هذا النوع هم
الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وكل منهم مظهر لاسم كلی وجميع الاسماء
الكلية داخلة تحت الاسم الله الذی هو مظهره فهو اكمل هؤلاء الكاملين ولهذا ای
لكونه اكمل النبيين بدئ به الامر ای امر النبوة وختم به ما بدی به بحسب
روحانيته فكان نبيا وادم بين الماء والطين ای بين الروح والجسد وقيل
بين الصورة العلمية التی هی عينه الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان بنشاته
العنصرية خاتم النبيين ثم يشير رض الی وجه اخر فی توصيف حكمته صلی الله عليه
الفردية فيقول واول الافراد ای الافراد العددية الثلثة فان الواحد ليس عددا و
ما زاد علی هذه الاولية ای علی هذه الثلثة التی لها الاولية من الافراد فانه ای
ما زاد عليها فهو متفرع عنها فان الخمسة متفرعة عنها باضافة اثنين منها ای
نفسها والسبعة من الخمسة المتفرعة عنها باضافة جزئين منها الی نفسها والتسعة
بضرب الثلثة فی نفسها وهكذا الی ما لا نهاية لها وكذلك نبينا صلی الله عليه وسلم

من حيث روحه وجسمه وحقيقته الكلية الجامعة لهما اول الافراد الوجودية و
سائر الافراد متفرعة عنها اذ الكل اجزاء وتفاصيل له وكان عليه السلام مع فرديته
الاولية التي هي الثلاثة اول دليل على ربه فانه اوتى جوامع الكلم التي هي امهات
الحقائق الالوهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هي مسميات اسماء آدم اي الاسماء
التي علمها آدم اي اودعها في الحقيقة النوعية الانسانية فهو اول دليل على ربه
فان كل دليل يكون غيره فهو جزء من اجزائه فاشبه صلى الله عليه وسلم الدليل
في دلالته وتثليثه اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم فقد عرفتهما واما الدليل
فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر والحد الاوسط فهو صلى
الله عليه وسلم فرد في نفسه يشبه فردا آخر فقوي فيه معنى الفردية فلذلك وصف
حكمته بالفردية ولما شبه صلى الله عليه وسلم بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا
آخر فقال والدليل اي دليل كان فانما هو دليل لنفسه اي دلالته على مدلوله
ذاتية لا يحتاج فيها الى ما سواه فكذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية
له لا احتياج له فيها الى غيرها بخلاف سائر الموجودات فانه لا يجيء منها شيء من
غير استمداد منه ثم فرع رض على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا آخر فقال ولما كانت
حقيقته تعطي الفردية الاولى بما هو مثلث النشأة اي بسبب ان نشأته بحسب
روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلث لذلك قال في باب المحبة التي هي اصل الوجود
حبب الي من دنياكم ثلث بما فيه من التثليث وسرايه من ذلك اي محبة
هذه الامور الثلاثة انما انتشأت من نشأته التثليث بكون وجهه [illegible] ثم ذكر
صلى الله عليه وسلم في معرض بيان هذه
قرة عينه في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك لان المرأة جزء من
الرجل في اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء الذي هو المرأة مقدمة له

الکل الذی هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفة
ربه فان معرفته بربه نتیجة عن معرفته بنفسه لذلک قال علیه الصلوة والسلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة مقدمة علی معرفة ربه ومن
البین ان الصلوة مما تتفرع علی معرفة الرب فلذلک قدمت النساء علی الصلوة
فان شئت قلت بمنع المعرفة اے معرفته ربک بکنهه وحقیقته اذ تدفی هذا الخبر
لعجز عن الوصول الی غایتها فانه سائغ فیه اے فی هذا الخبر وان شئت قلت
بثبوت المعرفة اے معرفته ربک بصفاته وکمالاته فالاول ان تعرف ان نفسک
لا تعرفها انت بحقیقتها وکنه ذاتها فلا تعرف ربک ایضا کذلک والثانی ان تعرفها
نت بصفاتها وافعالها وآثارها فتعرف ربک ایضا کذلک فبالاعتبار الثانی تکون
کل نفس دلیلا علی ربه ومرآة لمشاهدة صفاته وافعاله فکان محمد صلی الله
علیه وسلم من حیث نفسه اوضح دلیل لجلاء مرآته وصقالتها واشملها لجامعیتها
الکمالات کلها علی ربه فان ذاته صلی الله علیه وسلم احدیة جمیع اجزاء العالم
ومن البین ان کل جزء من العالم دلیل علی اصله والاسم الذی هو ربه فافهم
فهو صلی الله علیه وسلم دلیل علی جمیع الاسماء الالهیة التی هی اصول اجزاء العالم
وحیث حبب الیه النساء فحن الیهن حنین الکل الی جزءه عرف ان اصله اشتیا[ق]
الحق سبحانه الی عبده الذی نفخ فیه من روحه اشتیاق الکل الی جزئه والی هذا
شار رض بقوله وانما حبب الیه النساء فحن الیهن لانه من باب حنین الکل الی جزئه فابان
بذلک عن الامر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشأة الانسانیة
لعنصریة ونفخت فیه من روحی ثم وصف الحق نفسه بعد ما قال ونفخت
فیه من روحی واثبت بینه وبین العبد نسبة الکلیة والجزئیة بشدة الشوق
لی لقائه فقال لداود علیه السلام للمشتاقین اے لاجلهم یا داود انی

لاشد شوقا اليهم يعنى المشتاقين اليه وهو لقاء خاص لا يكون الا بعد الموت فانه
قال فى حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فما يشتاق اليه الحق لقاء
العبد رائيا له بعد الموت وهذا هو اللقاء الخاص الذى لا يكون الا بعد الموت فلا بد من
الشوق لكن هذه صفته اى لا بد ان يشتاق الحق الى من هذه الرؤية التى تكون بعد
الموت صفته فشوق الحق انما يكون لهؤلاء المقربين اى اليهم مع كونه يراهم قبل موتهم
فيحب ان يروه بعده حتى يراهم رائين له ولكن بهم ويأبى المقام الدنيوى ذلك فما
لم يخرج المقرب عند الموت اراديا كان او طبيعيا فيرتفع عنه الحجاب الدنيوى لا يرى
ربه ولا يراه ربه رائيا له به فاشبه رؤية الحق اياه رائيا له به قوله حتى نعلم مع كونه
عالما بالمعلومات ازلا وابدا فالعلم الحاصل بالاختبار انما هو العلم الحاصل فى
صور المظاهر فكذلك الحق سبحانه كان يراهم ازلا وابدا فالرؤية الحاصلة بعد الموت
انما هى فى صور المظاهر وكذلك رؤيته اياه رائيا له والشوق الى هذه الرؤية كلها
فى صور المظاهر فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة اى اليها وهى رؤيته التى لا وجود
لها الا عند الموت فيبل بها اى تبلك الصفة التى هى الرؤية اى يسكن بماء الوصال
شوقهم اى حرارة شوقهم اليه وهو قولنا فهو مشتاق الى الصفة التى فى الرؤية بعد
الموت باعتبار الاشتمال على ذكر اشتياقه الى لقاء العبد كما قال تعالى فى حديث التردد
وهو اى حديث التردد من هذا الباب اى من باب ذكر اشتياقه الى لقاء العبد
ما ترددت فى شيء انا فاعله ترددى اى مثل ترددى فى قبض نسمة عبدى
المؤمن يكره الموت وانا اكره مسائته ولا بد له من لقائى فبشره اى عبده المؤمن
باللقاء حيث قال ولا بد له من لقائى وما قال له ولا بد له من الموت لئلا يغمه
بذكر الموت ولما كان لا يلقى العبد المؤمن الحق الا بعد الموت كما قال عليه السلام
ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت لذلك قال تعالى ولا بد له من لقائى فاشتياق

الحق لیس الا لوجود هذه النسبة وفی النسخة المقروة علیه رض فاشتیاق الحق لوجود هذه النسبة ای الی وجود هذه الصفة النسبیة اعنی لقاء العبد فانه نسبة بین الحق والعبد شعر یحن الحبیب ای العبد المؤمن الی رؤیتی وانی الیه اشد حنینا و تهوی النفوس ای تضطرب لشوق لقائی ویابی القضا عن تلک الرؤیة فانه قد ر لکل احد اجلا معینا لا یمکن تقدیمه ولا تاخیره فاشکو الانین من التحنن الی حلول الاجل ویشکو المحب الا نینا فلما ابان الحق سبحانه ای اظهر انه نفخ فیه من روحه فما اشتاق الا لنفسه فان روحه لیس الا نفس هویته منصبغة بصفة الحیوة الا تراه کیف خلقه علی صورته ای صفته لانه من روحه الذی هو نفس هویته کما عرفت ولما کانت نشاته من هذه الارکان الاربعة المسمات فی جسده اخلاطا حدث عن نفخه ای عن نفخ الحق فیه اشتعال بما فی جسده ای بسبب ما فی جسده من الرطوبة التی هی کالدهن للسراج فکان روح الانسان الحاصل من نفخه نارا لاجل نشاته العنصریة ولهذا ما کلم الله موسی الا فی صورة النار وجعل حاجته فیها فلو کانت نشاته طبیعیة غیر عنصریة کنشاة الملائکة السماویة لکان روحه نورا ای ظاهرا فی الصورة النوریة لا الصورة الناریة وکنی عنه ای عن الروح و افاضته علی البدن الانسانی بالنفخ یشیر الی انه من نفس الرحمن فان النفخ لا یکون الا من النفس فانه بهذا النفس الذی هو النفخة ظهر عینه ای عین الروح فی الخارج وباستعداد المنفوخ فیه یعنی البدن کان الاشتعال نارا لا نورا لانه عنصری لا طبیعی نوری فبطن ای استتر نفس الحق فیما کان به الانسان انسانا یعنی الصورة البدنیة الانسانیة ثم اشتق له شخصا علی صورته سماه امراة فظهرت بصورته فحنت الیها حنین الشیٔی الی نفسه وحنت الیه حنین الشیٔی الی وطنه الذی کانت فیه قبل اشتقاقها وخروجها منه فحبب الیه النساء فان الله احب من خلقه علی

صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشاتهم
الطبيعية الغير العنصرية فمن هنالك اى من مقام ان المراة على صورة الرجل كما ان
الرجل على صورة ربه وقعت المناسبة بين المراة والرجل فى كون كل منهما صورة
لاصله والصورة اعظم مناسبة اى بين الاصل وبين ما هى صورة له وهى بالجر
على الاضافة بقرينة ما عطف عليه اعنى قوله واجلها واكملها فانها اى الصورة زوج
اى شفعت بوجودها وجود الحق كما كانت المراة شفعت بوجودها الرجل فصيرته
زوجا فظهرت الثلثة التى هى الفردية الاولى حق ورجل وامراة فحن الرجل الى
ربه الذى هو اصله الذى احبه لانه على صورته حنين المراة اليه اى الى الرجل
الذى كانت المراة على صورته فحبب اليه ربه النساء اللائى على صورته كما احب
الله من هو على صورته فما وقع الحب من الرجل الا لمن تكون عنه اعنى المراة و
قد كان حبها اى حب الرجل لمن تكون الرجل منه وهو الحق الذى خلق الرجل على
صورته فلهذا قال حبب ولم يقل احببت حكاية من نفسه لتعلق حبه بربه
الذى هو على صورته فى كل صفة حتى فى محبته لامراته التى هى على صورته فانه
احبها بحب الله اياه فيتخلق بحب الله اياه فى حبه لها تخلقا الهيا فان كلا من الحنين
حب من ذى الصورة الى الصورة فيكون منشأ حبه هو هذا التخلق فلا يكون مسندا
الى نفسه فلذلك جاء بصيغة حبب على البناء للمفعول ولم يسنده الى نفسه و
لما احب الرجل المراة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن
فى صورة النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اى المجامعة مع المراة ولهذا
تعم الشهوة اجزاءه كلها ولذلك اى لعموم الشهوة اجزاءه امر بالاغتسال منه اى
من النكاح وكذا الحال فى المراة ايضا فعمت الطهارة اجزاء كل منهما كما عم الرجل
الفناء فيها والمراة الفناء فيه عند حصول الشهوة فان الحق غيور يغار على عبده ان

یعتقد انه یلتذ بغیره وانما قال ان یعتقد لان الغیرة انما هے علے هذا الاعتقاد
ولا التذاذ بغیره فی الواقع وهذا الاعتقاد انما هو من شان المحجوبین فان العارف
یعتقد حال التذاذه بها انه یلتذ بالحق الظاهر فیها لا بالغیر فطهرها بالغسل لیرجع اے
العبد عن هذا الاعتقاد بالنظر اے الی النظر الیه ای الی الحق ومشاهدته والالتذاذ
به فیمن فنی فیه یعنے المراة اذ لا یکون فی الواقع الا ذلك اے الالتذاذ بالحق لا بالغیر
فاذا شاهد الرجل الحق فی المراة من حیث صدورها عن الرجل کان شهوده فے
المنفعل عن الرجل وهو المراة واذا شاهده ای الرجل الحق فی نفسه من حیث ظهور
المراة عنه اے عن الرجل شاهده فی فاعل وهو الرجل وهذا ان الشهودان انما
کان للرجل مع استحضاره صورة ما تکون عنه واما اذا شاهده من غیر استحضار
صورة ما تکون عنه یعنے المراة فما کان شهوده الا فی منفعل عن الحق بلا واسطة و
هو نفسه فلا شك ان هذه الشهودات الثلثة منفصل بعضها عن بعض من غیر لزوم
اتصال ومعیة بینها فشهوده اے شهود الرجل الحق فی المراة حین المواقعة اتم واکمل
من هذه الشهودات لانه ای الرجل یشاهد الحق فیها من حیث هو فاعل ومنفعل
معا من غیر انفصال بینهما اما مشاهدة الحق فیها من حیث هو فاعل فلانها توثر
فی نفس الرجل بتهییج الشهوة فیه واما مشاهدته فیها من حیث هو منفعل فمن
حیث تاثرها عنه حین المواقعة ولا یشاهد الرجل الحق من نفسه الا من حیث
هو منفعل خاصة اے بلا معیة مشاهدته من حیث هو فاعل وذلك اذا شاهده
من غیر استحضار ما تکون عنه او من حیث هو فاعل خاصة اے بلا معیة مشاهدته
من حیث هو منفعل وذلك اذا شاهده من حیث ظهور المراة عنه وانما ترك
هذا الشق لانه یعلم بالمقایسة فان قلت اذا شاهد الرجل الحق فی نفسه من
حیث انه فاعل موثر فی المراة یمکن ان یشاهده فی نفسه من حیث انه متاثر عن

المرأة ايضا فكيف يكون شهوده فى المرأة اتم واكمل قلنا شهوده فى المرأة وان لم يكن اتم واكمل كما الكشه اتم واكمل كيفا لانه لا فناء له فى شهوده فى نفسه كما هو فى شهوده فى المرأة على مالا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فان الله بالذات غنى عن العالمين لا علاقة بينه وبين شئ اصلا لا بالشهود ولا بغيره واذا كان الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم تكن الشهادة اى الشهود الا فى مادة فشهود الحق فى النساء عند المواقعة اعظم شهود و اكمله واعظم الوصلة بين الرجل والمرأة فى وجودهما الجسمانى النكاح يعنى المواقعة وهو نظير التوجه الالهى على من خلقه على صورته ليخلفه اى يصير خليفة لدى فيه صورته باعتبار التعين بل نفسه باعتبار عينه المطلقة فسواه وعدله و نفخ فيه من روحه الذى هو نفسه فظاهره اى ظاهر ما سواه وهو صورته خلق وباطنه وهو عينه المطلق حق ولهذا اى لكون باطنه حقا وصفه اى رسمه بالتدبر لهذا الهيكل الجسمانى فانه اى الحق تعالى به اى بالباطن يدبر الامر من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك اى لكونهن مسماة بالنساء قال عليه السلام حبب الى من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المرأة فراعى تاخرهن فى الوجود عنه اى عن الرجل فان النساة هى التاخير قال الله تعالى انما النسى اى التاخير زيادة فى الكفر وذلك لان الكفار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد الى ان تخرج الاشهر الحرم وكانوا يؤخرون الحرمة التى فيها الى اشهر اخر ويقاتلون فيها والبيع بنسيئة يقول بتاخير فلذلك اى لكون النساء دالا على التاخير ذكر النساء لا المرأة فما احبهن الا بالمرتبة اى الا بسبب مرتبتهن التى هى التاخر عن الرجال و لذلك تراهن مغلوبة تحت حكمهم ولا بسبب انهن محل الانفعال والتاثر من

الرجل فانتہن للالتذاذ بالتاثیر فیهن وبظهور الآثار منهن کالاولاد فهن له
ای للرجل کالطبیعة للحق التی فتح فیها صور العالم بالتوجه الارادی والامر الالهی
الذی هو نکاح ای صورته نکاح ومواقعة بین الذکر والانثی فی عالم الصور العنصریة
فاذا تعلق الامر الالهی بوجود ولد فی العالم العنصری ظهر بصورة النکاح والوقاع
بین الذکر والانثی ویترتب علیه الولد وکذلک الامر الالهی هو همة وتوجه فی عالم
الارواح النوریة فاذا تعلق الامر الالهی بصدور نتیجة من الارواح النوریة ظهر
تصور همهم وتوجها تو الی صدورها وکذا الامر الالهی ترتیب مقدمات فی علم
المعانی للانتاج فاذا تعلق الامر الالهی بحصول صورة علمیة نظریة فی ذهن احد
ظهر بصورة ترتیب المقدمات للنتیجة لها وکل ذلک نکاح الفردیة الاولی وصورة
جمعیتها وهی الذات الاحدیة والاسماء الالهیة والطبیعة الکلیة وذلک النکاح هو
الساری فی کل وجه من هذه الوجوه الثلثة فمن احب النساء علی هذا الحد
الذی ذکرنا من العلم والمعرفة فهو ای حبه حب الهی ومن احبهن علی جهة الشهوة
الطبیعیة الخاصة نقصه علم هذه الشهوة فکان صورة بلا روح عنده وان کانت
تلک الصورة فی نفس الامر ذات روح ولکنها اسے لکن روح تلک الصورة غیر
مشهودة ای غیر معلومة لمن جاء امرأته او انثی غیرها من السراری حیث کانت
لمجرد الالتذاذ ولکن لا یدری لمن ذلک الالتذاذ فی مظهر الرجل وممن ذلک الالتذاذ
فی مظهر المرأة فجهل من نفسه ما جهل الغیر منه من الملتذ والملتذ به ما دام
لم یسمه هو للغیر بلسانه حتی یعلم علی البناء للفاعل والضمیر للغیر او علی البناء
للمفعول والضمیر لما یجهل والحاصل ان العارف بمحل الالتذاذ یظهر ذلک عند نفسه
ویظهر للغیر والجاهل به یخفی عنده ذلک ویخفی للغیر وان کان الالتذاذ بنفسه
ظاهرا له ولغیره کما قال بعضهم شعر صح عند الناس انی عاشق غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن

كذلك هذا اى الرجل الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل الذى يكون الالتذاذ فيه
وهو المرأة ولكن غاب عنه روح المسئلة فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان
كاملا وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق
على الصورة عن درجة من انشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة
الرفيعة التى تميز الحق تعالى بها عنه اى عن المخلوق على الصورة وقوله بها بدل
من تلك اى تلك الدرجة الرفيعة كان الحق تعالى غنيا عن العالمين وفاعلا اولا فان الصورة
اى المخلوق على الصورة فاعل ثان اى فى المرتبة الثانية باعتبار مظهريته لفعل الحق
فما له اى للمخلوق على الصورة الاولية التى للحق فتميزت الاعيان الوجودية بعضها
عن بعض حقا كان او خلقا بالمراتب فاعطى كل شئ خلقه كما اعطى كل ذى حق من
اصحاب المراتب حقه كل عارف فلهذا اى لاعطاء كل ذى حق حقه كان حب النساء
لمحمد صلى الله عليه عن تحبب الهى لا عن محبة نفسانية شهوانية لان حقه الذى
يستحقه كان ذلك التحبب لا هذه المحبة وان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه وهو
اى ما اعطاه كل شئ عين حقه اى حق ذلك الشئ فما اعطاه اى الله ذلك الشئ الا
بالاستحقاق الذى استحقه بمسماه اى بذاته يعنى بذات ذلك الشئ المستحق
وانما قدم النساء فى الحديث المذكور لانهن محل الانفعال كالطبيعة لاجرم تقدمت
تقدمت الطبيعة بالذات على من وجد منها بالصورة اى بصورته
المعينة التى استحقها وليست الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه فيه
انفتحت صور العالم الجسمانى اعلاه واسفله لكن لا لنفسه بل لسريان النفخة اى
النفس الرحمانى اولا فى الجوهر الهيولانى القابل للصور الجسمانية فى عالم الاجرام خاصة
دون عالم الارواح والاعراض وانفتاح تلك الصور فيه ثانيا واما سريانها لوجود
الارواح النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها فى الطبيعة الجوهرية السارية فى الجواهر

الروحانية كلها او في الاعراض الا بواسطة الطبيعة العرضية التي هي جنس للاعراض و
هذا بخلاف ما عليه الحكماء من ان الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من
الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذلك السريان لوجود الارواح
والاعراض سريان آخر مغائر لسريانها في الهيولى الجسمانية ثم انه عليه السلام
غلب في هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد التهمم اى الاهتمام بالنساء فقال
ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكران اذ فيها ذكر النساء وفيها ذكر الطيب
قالوا وفي وفيها للعطف على مقدر وهو اى الطيب مذكر وعادة العرب ان تغلب
التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير
وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة وهو عربي فراعى صلى الله عليه وسلم
المعنى الذى قصد به اى بالتغليب و ذلك المعنى هو التهمم بالنساء بترجيح التانيث
على التذكير وذلك التهمم انما هو في التحبب اى فيما يتحبب اليه عليه السلام
مالم يكن يؤثره عليه السلام بنفسه حب وهو النساء وحاصله انه عليه السلام
راعى التهمم بالنساء فيما يتحبب اليه بناء على اصل الهى من غير ان يؤثره بنفسه تنبيهن
فما في قوله مالم يكن موصولة وهي فاعل التحبب فعلمه الله مالم يكن يعلم هو
بنفسه وهو المعنى الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به
عادة العرب وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث
بغيرها فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى
الله عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الخاتمة نظيرة السابقة الازلية
جعل الخاتمة في الحديث المذكور نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير
فبدا بالنساء وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اى كالنبي
صلى الله عليه وسلم في وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر هو اى ذلك الرجل

عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تانيث ذاتى وتانيث حقيقى والصلوة
تانيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما كادم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء
الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة فمؤنثة ايضا وان
شئت قلت القدرة فمؤنثة ايضا فكن على اى مذهب شئت فانك لاتجد الا
التانيث يتقدم حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة فى وجود العالم و
هم الحكماء وفى التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام لطيف والعلة مؤنثة واما حكمة
جعل الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله بعد النساء فى الذكر
مبنيا عن تاخيره عنها فى الرتبة اما الاول فلما فى النساء من روائح التكوين
متضاعفة اى تكوين الله اياها فى انفسها وتكوين الاولاد منها وفيها مرتبة بعد
مرتبة واما روائح فالنفحات الجودية والانفاس الرحمانية الوجودية التى تشم
منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها الذين منهم الطيبون والطيبات
فكما وجدت النساء بمقتضى قوله حبب الى النساء مرتبة المحبوبية له صلى الله
عليه وسلم كذلك الروائح الطيبة الفائحة منهن عند لقائها وعناقها صارت
محبوبة له صلى الله عليه وسلم فان اطيب الطيب عناق الحبيب اى ما ثم عناق
كذا قالوا فى المثل السائر وحيث حبب اليه تلك الروائح بتبعية النساء حبب
اليه كل طيب يكون وراءها لانه صورتها واما الثانى فلان النساء فى اصل جبلتهن
للقابلية والانفعال عما فوقهن والنبى صلى الله عليه وسلم لما خلق عبدا بالاصالة
اى منفعلا متاثرا عن سيده ومولاه فى اصل جبلته لم يرفع راسه قط الى
السيادة التى هى الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جهة عبوديته
واقفا مع كونه منفعلا غير متجاوز عنه اصلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه رتبة
الفاعلية والتاثير فى عالم الانفاس حتى انى بجوامع الكلم التى هى الاعراف الطيبة

المتاخرة عن مرتبة عبديته فحبب اليه الطيب فلذلك اى ترتب الاعراف الطيبة المترتبة على رتبة فاعليته المتاخرة عن جهة عبوديته التى هى القابلية والانفعال جعله اى الطيب بعد النساء الذى هو صورة تلك القابلية والانفعال فراعى صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث الدرجات التى للحق سبحانه فى قوله رفيع الدرجات ذو العرش والعرش اشارة الى النفس الرحمانى المعبر عنه بالطبيعة الكلية لاستوائه اى لاستواء الحق عليه باسمه الرحمن فلا يبقى فيمن حوى عليه ذلك العرش من الصور الجسمانية والجسدانية والروحانية والمعانى الاسمائية الالهية والحقائق الكونية المسماة بالاعيان الثابتة من لا تصيبه الرحمة الالهية وهو مايدل عليه قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شيئ والعرش الذى هو النفس الرحمانى ايضا وسع كل شيئ والمستوى عليه الاسم الرحمن فبحقيقته اى بحقيقة العرش او بحقيقة الاسم الرحمن المستوى عليه يكون سريان الرحمة فى العالم كما بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكى وقد جعل الطيب الحق تعالى واستعمله فى هذا الالتحام النكاحى المعلوم لكل واحد فى براءة عايشة رضى الله عنها فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات اولئك مبرؤن مما يقولون فى شانهم من الخيانة التى قد نسبوها اليه

اى اقوالهم الدالة على احوالهم طيبة اى مبراة عن النقص والخبث لان القول نفس وهو عين الرائحة فيخرج بالطيب والخبيث على حسب مايظهر به من الدلالة على اعيان الموجودات فى احوالها فى صورة النطق صدقا كان او كذبا لكن من حيث هو الهى منسوب الى الله بالاصالة كله طيب فهو بهذا الاعتبار طيب و من حيث مايحمد بعضه ويذم بعضه لا نتسابه الينا فهو طيب وخبيث فقال صلى الله عليه وسلم فى خبث الثوم هى شجرة اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا تكره و

انما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اى لما يظهر منها اما واقعة عرفا وعادة بان
تكون هذه الكراهة بمجرد الاعتياد ومشاهدة عرف ابناء زمانه من غير ملاحظة
غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس اهل كل بلد بنوع من اللباس يكره غيره او
بعدم ملايمة طبع اى بسبب عدم ملايمته لطبع الكاره كالاعمال البدنية التى
يكرهها لما فى طبعه وجبلته من الكسل والبطالة او بسبب عدم ملائمة غرض
بان لا يكون موافقا لغرض الكاره كالحريص على اكتساب طلب المال والجاه فانه
يكره كل امر يعوقه عن ذلك الاكتساب او بسبب عدم ملايمة شرع اى حكم
شرعى كبعض المنكرات الشرعية التى يكرهها الشرع كما انها موافقة لطبع او نقص
عن كمال مطلوب عطف على عدم ملايمة طبع اى او يكون مبدا الكراهة بسبب
نقص المكروه من الكمال المطلوب منه كما يكره بعضنا بعضا الجهل وعدم اتصافه
بالاخلاق المرضية والافعال الحسنة وما ثم شئ يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من
الاسباب الخمسة ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب
دون الخبيث تحبيبا الهيا لا حبا طبيعيا ووصف النبى صلى الله عليه وسلم الملئكة بانها
تتاذى بالروايح الخبيثة وهذا امبد اكراهتهم الانسان لما فى هذه النشاة العنصرية
الانسانية من التعفين فانه مخلوق من صلصال وهو الطين الجاف المنتن من حماء
وهو الطين الاسود المنتن مسنون اى متغير الريح فتكرهه الملئكة بالذات لصفاء
روحانيتها عن الامور المذكورة ولذلك امرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء
واستعمال الروايح الطيبة لتحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة فتلحق بالطيبين و
ذلك لتضرر الامور المتقابلة بعضنا ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد
وهى من الروايح الطيبة عند الانسان فليس الورد اى ريحه عند الجعل بريح طيبة
ومن كان على مثل هذا المزاج الجعلى صورة فى الامور الحسية الجسمانية ومعنى فى

المکارۃ العقلیۃ الروحانیۃ اضر بہ الحق اذا سمعہ کما اضر بالجعل رایحۃ الورد وسر
بالباطل سرور الجعل بالرائحۃ الخبیثۃ والذی یدل علے ذلک ھو قولہ تعالی والذین
امنوا بالباطل وکفروا باللہ ووصفھم بالخسران فقال اولئک ھم الخاسرون الذین
خسروا انفسھم فانہ من لم یدرک الطیب ممیزا ایاہ من الخبیث فلا ادراک لہ فما
حبب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالتحبب الالھی دون التحبب الطبیعی الا
الطیب من کل شیٔ وماثم اے فی الوجود الا ھو ای الطیب وھل یتصور ان یکون
فی العالم مزاج لا یجد الا الطیب من کل شئی ولا یعرف الخبیث ام لا قلنا ھذا لا یکون
فانا ما وجدناہ فی الاصل الذی ظھر العالم منہ وھو الحق فوجدناہ یکرہ ویحب
ولیس الخبیث الا ما یکرہ ولا الطیب الا ما یحب والعالم صورۃ الحق والانسان علے
الصورتین صورۃ الحق وصورۃ الخلق فلا یکون ثم مزاج لا یدرک الا الامر الواحد
من کل شئی بل ثم مزاج یدرک الطیب من الخبیث اذ لا خبیث الا ولہ نصیب
من الطیب ولو بالنسبۃ الی بعض الامزجۃ مع علمہ بانہ خبیث بالذوق طیب بغیر
الذوق فیشغل ادراک الطیب منہ عن الاحساس بخبثہ ھذا قد یکون واما رفع
الخبیث من العالم اے من الکون فانہ لا یصح ورحمۃ اللہ حاصلۃ ظاھرۃ فی الخبیث
والطیب علے سواء والخبیث عند نفسہ طیب والطیب عندہ خبیث فما ثم شئی
طیب الا وھو من وجہ فی حق مزاج ما خبیث وکذلک بالعکس کما مر انفا واما
الثالث الذی کملت بہ الفردیۃ فالصلوۃ فقال وجعلت قرۃ عینی فی الصلوۃ لانھا
اے الصلوۃ اذا وقعت علے وجہ الکمال کما قال علی رض لم اعبد ربا لم ارہ مشاھدۃ
المحبوب تقر عین المحب وذلک ای کونھا مشاھدۃ لانھا مناجاۃ بین اللہ وبین عبدہ
ولا بد فی المناجاۃ من مشاھدۃ کل من طرفی المناجاۃ للاخر ولان المناجاۃ ذکر و
المناجی ذاکر والذاکر جلیس المذکور والجلیس یشاھد الجلیس وکون المناجاۃ بین

الله وبين عبده لكون الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني اذكركم وهي اسم الصلوة عبادة
مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح
عن الله تعالى انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي
ولعبدي ما سال يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدي
يقول العبد مالك يوم الدين فيقول الله مجدني عبدي وفوض الي عبدي فهذا النصف كله
لله تعالى خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي
ولعبدي ما سال فاوقع الاشتراك في هذه الاية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سال فخلص
هؤلاء لعبده كما خلص الاولى له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن
لم يقراها فما صلى الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت اي الصلوة مناجاة كما قال عليه
الصلوة والسلام المصلي يناجي ربه فهي اي الصلوة ذكر الحق سبحانه لانه لابد في مناجاة الحق
من ذكره ولو بمجرد خطوره وحضوره في القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق
فانه صح في الخبر الالهي انه قال تعالى انا جليس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رائي
جليسه فهذه الصلوة مشاهدة عيانية روحانية في المقام الجمعي ورؤية عينية بصرية
في المظاهر الفرقية فان لم يكن ذا بصر لم يره فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق بهذه
الرؤية في هذه الصلوة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان
وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان الغيبي لانه مشبه بالرؤية وهو الصورة الخيالية
فيتخيله في قبلته عند مناجاته ويلقي السمع لما يرد به الباء للتعدية اي لما ورده عليه الحق
من الواردات الروحانية والمعاني العينية فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص
المشاركين له في هذه العالم في الصلوة وللملائكة المصلين معه ان لم يكن اماما لعالم

الخاص به فان كل مصل فهو امام بلا شك فان الملئكة تصلي خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد
في الخبر فقد حصل له رتبة الرسول في الصلوة فان الامامة للناس من مراتب الرسالة وقوله فقد حصل
لجواب الشرط والصلوة هي النيابة عن الله اذا قال المصلي نيابة عن الله سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه
ومن خلفه بان الله قد سمع اي قبل حمد من حمده فتقول الملئكة والحاضرون اي مع الحاضرين
ربنا ولك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة والى اين
تنتهي بصاحبها فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلوة فما بلغ غايتها المطلوبة منها ولا كان له فيها قرة
عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع ما يرد به الحق عليه فيها اي في الصلوة فما هو ممن القى السمع سمعه ولا
ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس بمصل اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو شهيد وما ثمه
عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت اي ما بقيت وثبتت فما دامت تامة ويحتمل ان تكون
ناقصة والخبر محذوف اي ما دامت كائنة قائمة سوى الصلوة وذكر الله فيها اكبر ما فيها وانما
ثبتت الاكبرية لذكر الله فيها لما تشتمل الصلوة عليه من اقوال متعددة وافعال كثيرة مستحقرة
بالنسبة الى ذكره تعالى وقيل معناه ذكر الله اكبر ما فيها بما يشتمل الذكر عليه من الاقوال في الذكر
اللفظي والافعال في الذكر الفعلي الذي يتعلق بباقي الجوارح باطنة وظاهرة وقد ذكرنا صفة
الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات المكية في باب طويل من المجلد الاول كيف يكون اي
كيف ينبغي ان يكون الرجل الكامل في الصلوة وانما ذكرنا صفة ذلك الرجل لان الله يقول
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فينبغي ان نبين المراد بالفحشاء والمنكر حتى يجتنب عنهما
المصلي ويكون من الرجال الكاملين في صلوتهم فكل امر تغاير الصلوة فاشتغال المصلي بها
حين هو مصل من قبيل الفحشاء والمنكر لانه شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة
ما دام فيها وما دام يقال له هو مصل فاذا تصرف في غيرها على خلاف ما شرع له فذلك
التصرف منه من قبيل الفحشاء والمنكر وفي الفتوحات ان معناه بحسب الظاهر ان المصلي
ما دام في الصلوة ما يتمكن من فعل الفحشاء والمنكر بقدرها وبحسب الباطن ان العبادة

الحقيقية تنهى عن الفحشاء والمنكر الذين هما بمعنى رؤية الغير ورؤية نفس السالك المتوجه الى الله فان هذا هو الفحشاء والمنكر المنهى عنهما لا غيره ولما كان ذكر الله يحتمل معنيين احدهما ان يكون من قبيل اضافة المصدر الى المفعول والثانى ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل وقد اشار فيما سبق الى المعنى الاول اراد ان يشير الى المعنى الثانى فقال ولذكر الله اكبر يعنى فيها اى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سواله وفى الثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها اى فى الصلوة لان الكبرياء اى العلو لله تعالى فى ذاته وصفاته وافعاله ولذلك اى لاجل ان المراد بالذكر ذكر الله لعبده فى مقابلة ما يصنع العبد من السوال والثناء قال تعالى والله يعلم ما تصنعون يعنى فى صلوتكم من الاقوال والافعال وقال او القى السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن قبيل ذلك المذكور من الحقايق المودعة فى الصلوة ان الوجود لما كان من حركة معقولة لا محسوسة نقلت العالم من العدم اى الثبوت العلمى مع عدم اتصافه بالوجود العينى الى الوجود العينى عمت الصلوة جميع الحركات الوجودية الطبيعية لا الارادية وهى ثلثة حركة

بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة كما هو مصطلح الحكيم وحركة افقية وهو حال ركوع المصلى فانه لا يتيسر الا بتحريك راسه نحو الافق وحركة منكوسة وهى حالة سجوده فانه لا يتحقق الا بالانتكاس فحركة الانسان مستقيمة فانه لا يتحرك بالطبع فى نموه حركة اظهر مما سواها الا على استقامة قامته كانه يصعد راسه الى السماء وحركة الحيوان ما عدا الانسان افقية فانه يتحرك فى نموه حركة اظهر مما سواها نحو الافق وحركة النبات منكوسة فان راس النبات هو اصله الذى به يتغذى فجعل حركتها منكوسة انما هو بمجرد انتكاس لا انتكاس حركته فان حركته من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انتكاس حركته انما هو باعتبار عروقه الثابتة فى الارض فله حركتان حركة مستقيمة وحركة منكوسة ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم الى الراس والحركة المنكوسة عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام

من غير تكلف وليس للجماد اذا خلى الطبع من غير ان اخرجه قاسر من حيزها حركة من ذاته وهذه اصول
الحركات الطبيعية في الثلث فاذا تحرك حجر مثلا اما بتحريك قاسر له عن حيزه او تحركه الى حيزها بعد
ذلك التحريك فانما يتحرك بغيره لا بذاته ثم اعلم ان الحركات الثلث التي للمصلي في صلوته انما هي اشارة
الى حركات الوجود الساري في حقائق العالم اما لنقلها من العدم الى الوجود وذلك حركة منكوسة
من اعلى عليين اعني التعين الاول الى اسفل سافلين اعني وجود الانسان بصورته العنصرية
اما لايصالها وارجاعها الى ما انتشا عنه ولا يتصور ذلك الا في الانسان فان في استعداده
الرجوع الى ما ابتدا عنه وذلك حركة مستقيمة من اسفل سافلين الى اعلى عليين واما لايصال
كل حقيقة من الحقايق الافاقية الى كمالها اللائق بها وذلك حركة افقية عرضية لا طويلة ولا
يبعد ان يجعل قول الشيخ رض وليس للجماد حركة ايماء الى ان القعدة الاخيرة من الصلوة التي لا
حركة فيه المنطوية على التشهد اشارة الى اعلى مراتب الشهود الذي هو مستقر الكمل بحيث لا
يتحركون عنها ولا يفارقونها ابد الابدين والله تعالى اعلم واما قوله اي حكمة قوله وجعلت قرة
عيني في الصلوة حيث اتى بصيغة الفعل المبني للمفعول ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلي
الحق بفتح الهمزة جواب اما اي الحكمة فيه ان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلي فانه
اي الحق سبحانه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه ولم يظهر بها والمراد بها ذكره للعبد بتجليه عليه عند
سواله والثناء عليه لامره بالصلوة من غير تجل منه له فلما كان منه ذلك اي ذكره للعبد بالتجلي
بطريق الامتنان كانت هذه المشاهدة المترتبة عليه ايضا بطريق الامتنان فقال وجعلت قرة
عيني في الصلوة من غير ان يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده الراجع الى
الفيض الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب والقرة اما من
القر يعني البرد فتكون قرة عين كناية عن المسرة فان عين المسرور تبرد لقرار باطنه وعين المهموم تسخن
لاضطراب باطنه واما من القرار فيكون المراد بقرة العين ما تستقر عليه العين ولما كان المشهور ان
قرة العين ماخوذة من القر بمعنى البرد كما ذكرنا اراد رض ان يشير الى جواز اخذها من القرار فانها انسب

بالمقام والطف فقال من لا استقرار فستقر العين عنده برؤيته فلا تنظر معه الى شيء غيره سواء كانت تلك
الرؤية في شيء من المجالى الصورية كما تجلى لموسى عليه السلام في صورة النار ولنبينا صلى الله عليه وسلم في
صورة شاب امرد وفي غير شيء من تلك المجالى كما في التجليات الذاتية الذوقية المعنوية ولذلك نهى
عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلوة العبد فيحرمه الشيطان
مشاهدة محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا المصلى الملتفت على صيغة
اسم الفاعل ما التفت في صلوته الى غير قبلته بوجه الباء متعلقة بالالتفات اى ما التفت توجهه
ولا صرفه الى غير قبلته التي هي مشاهدة محبوبه اذ ليس من شان المحب ان يصرف نظره عن مشاهدة
محبوبه عند تيسرها والانسان وان لم يزل يظهر حاله عند الناس على احسن وجه ويلقى معاذيره
فيما يظهر لديهم من النقائص لكنه يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة
ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه عند ما يظهر
حاله الى الناس لان الشيء اى شيء كان لا يجهل حاله فان حاله له ذوقي اى ادراك حاله ذوقي
وجداني من نفسه لا حاجة له فيه الى امر خارج عنه فكيف يفارقه وهذا التعميم بناء على ان العلم لازم
للوجود فكل ما اتصف بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب استعداده ثم ان مسمى الصلوة له
قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلوة ما تسمى صلوة فالمعنى المشترك بين الانقسام هو هذا المفهوم
العام كما يقال مسمى العين اى ما يسمى بهذا الاسم اما ذهب وعين جارية وذات قائمة بنفسها
او غير ذلك وهكذا كل مشترك لفظي يصح انقسامه بهذا التاويل فانه تعالى امرنا ان نصلي له و
اخبرنا بانه يصلي علينا بقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور فالصلوة
منقسمة بالصلوة منا وبالصلوة منه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي باسمه الاخر فان المصلي هو
الفرس التابع المتاخر عن المجلي وهو السابق في حلبة السباق فيتاخر اى الحق عن وجود العبد وهو
اى الحق المتاخر عين الحق الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري ان كان ذا راى وفكر او
بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راى وفكر وهو الاله المعتقد ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود المعتقد

فیتأخر عن وجوده ویتنوع الاله المعتقد بحسب ما قام بذلک المحل القابل بهذه الصورة الاعتقادیة
بحسب الاستعداد الصور یتنوع الماء مثلا بحسب ما قام بمحله اعنی الاناء من الاعراض المحسوسة التی
اجلاها اللون کما قال الجنید حین سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه
یعنی حال المعرفة فی مراتبها التقییدیة انما هی بحسب حال العارف فی استعداداتها المتفاوتة
للمعرفة کما ان الماء لا لون له فی حد ذاته ویتلون بالوان ظروفه وان کان ظرفه مما لا لون له فلا یتلون
بلون بل یبقی علی عدم لونیته وهو ای ما قال الجنید رض جواب سادّ ای سد یدصائب مستفید
اخبر عن الامر بما هو علیه فان کان العارف من اصحاب الاعتقادات التقییدیة فکریة کانت او
تقلیدیة فحاله کحال الماء المتلون بلون انائه المتلون وان کان هیولانی الوصف قائلا بجمیع
صور الاعتقادات تابعا للتجلیات الالهیة الاسمائیة من غیر تقیید ببعضها فحاله ما قیل بقول
لون الماء لون انائه انا لا ان من ماء اناء بلا لون فهذا ای الاله المعتقد هو الله الذی یصلی علینا
کما جاء فی الایة المذکورة ای یتجلی علینا بصورة اسمه الاخر واذا صلینا نحن کان لنا الاسم
الاخر وهو الاول فکنا فیه ای فی مقام صلوتنا له متاخرین عنه کما ذکرناه فی حال من له هذا الاله
وهو الاله المعتقد الذی له الاسم الاخر فکما ان فی صورة صلوته علینا له الاسم الاخر ولنا الاسم
الاول کذلک یکون فی صلوتنا له له الاسم الاخر ولنا الاسم الاول فنکون نحن عنده بحسب
حالنا ای بحسب احوالنا التی نتحول فیها بحسب تقلبه فی الشئون والافعال فلا ینظر الحق
الینا ای لا یتجلی علینا الا بصورة ما جئناه بها فی کل لحظة ولمحة من تلک الاحوال التابعة لتقلبه فی
شئونه وافعاله فباعتبار هذه التبعیة نحن مصلون له متاخرون عنه وباعتبار تجلیه علینا
بحسب استعداداتنا هو مصل علینا فان المصلی هو المتاخر عن السابق فی الحلبة فیصح التعبیر به
عن کل من الحق والعبد والحاصل ان الحق سبحانه تجلیین احدهما تجلیه بصور استعدادات
العبد من حیث تقلبه فی الشئون والافعال فاستعدادات العبد فی هذا التجلی تابعة لتقلبه فی
الشئون والافعال والثانی تجلیه علیه بحسب تلک الاستعدادات فهو سبحانه فی هذا التجلی تابع

للاستعداد ذات فبالاعتبار الاول نحن نصلي له وبالاعتبار الثاني هو يصلي علينا وبالنظر الى
هذين الاعتبارين حمل صاحب اللمعات قول الجنيد تارة على معنى لون المحبوب بلون محبه و
تارة على معنى لون المحب لون محبوبه وقوله تعالى كل قد علم صلوته وتسبيحه اي كل منا ومن الحق فالعبد
علم صلوته اي رتبته في التاخر في عبادة ربه وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده
الفطري الاصلي فان اصل الاستعداد انما يعطي التنزيه وكذلك الحق علم صلوته اي رتبته تاخره
عن العبد فيما ذكرنا وتسبيحه اي تطهيره العبد عن دنس النقائص الامكانية فما من شيء الا وهو
يسبح بحمد ربه الحليم اي المتنزل الى رتبته من هو دونه وهذا التنزل هو ظهوره بصور الاشياء
لاظهار كمالاته فهو ناظر الى الحمد الغفور اي الساتر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح ولذلك
اي لعموم تسبيح كل شيء لا نفقه تسبيح افراد العالم على التفصيل واحدا واحدا لانا لا نقدر على الاطلاع
على تفاصيل الوجود واسرارها بل لا نفقه على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها واما تسبيح الكل فلا نفقه
الا على سبيل الاجمال هذا كله في التسبيح والحمد اللذين في مرتبة صلوة العبد فالمصلي والمسبح
والحامد في هذه المرتبة هو العبد وثم مرتبة اخرى وهي مرتبة صلوة الحق على العبد فالمصلي والمسبح
والحامد في هذه المرتبة هو الحق وحينئذ يعود الضمير الى العبد المسبح على انه لسان من السنة الحق
يسبح ويحمد به فيها اي في تلك المرتبة وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذي في قوله وان من شيء الا يسبح
بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود الى الشيء اي يسبح بالثناء الذي يكون
عليه فان الحمد هو الثناء وثناء الحق على الشيء بما هو عليه مما يثني به عليه ثناء الحق على نفسه فان العبد
مصنوع له تعالى وثناء الصنع راجع الى الصانع كما قلناه في المعتقد لانه انما يثني في صلوته التي هي
صلوة العبد للحق على الاله المجعول الذي في معتقده فيربط به نفسه ربط العبد بالاله الغير المجعول
ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع
بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والمدح والذم راجعان اليهما والاله
المعتقد مصنوع للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد فهو انما يقلد ذا نظر فالهه ايضا مصنوع

للناظر فيه فهو صنعته المعمولة لنفسه فثناؤه على ما اعتقده ثناء على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره و
خلاف ما صنعه ولو انصف انصاف عارف بالامر لم يكن له ذلك الذم لمعتقد غيره الا ان صاحب
هذا المعبود الخاص جاهل لا انصاف له بلا شك في ذلك الحضرة الحق في صورة اعتقاده
المعمولة له لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله الجامع بجميع الاسماء بحقيقته المطلقة الجمعية الاحدية
اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذی اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة
قال رضي الله عنه عقد الخلائق في الاله عقائدا وانا شهدت جميع ما اعتقدوه وكل معتقد
فهو ظان ظنا غير مطابق للواقع باعتبار حصره في صورة معتقده وان كان صادقا باعتبار انه
من صورته فهو ليس بعالم بالامر على ما هو عليه ولذلك ای لاجل ان كل معتقد ظان قال
تعالى انا عند ظن عبدی بی ای لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء الامر على ما هو
عليه اطلق وشاهد الحق في جميع الصور الاعتقادية وغيرها وان شاء قيد ببعضها على ما هو
عند اصحاب النظر والتقليد فاله المعتقدات ای الاله الذی خاصة من الصور المعتقدة
بالنسبة الى كل معتقد تاخذه الحدود وهو الاله الذی وسعه قلب عبده فان الاله
المطلق من حيث اطلاقه لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه فالوجود كله عينه ونفسه و
الشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا انه لا يسعها فافهم فان ذلك معنى اطلاقه الذاتی وهذا هو القول
الحق الذی لا سبيل اليه الا لمن خلص من المقيد بالاعتقادات الجزئية الفكرية والتقليدية
والله يقول الحق بلسان العبد وهو يهدی السبيل اليه بنصب الدليل عليه قال مؤلفه رحمة
الله عليه لقد وفق للفراغ عن فك ختام هذه الفصوص وكشف ابهام هذه النصوص العبد
المتذلل بالشخوص بين يدی عموم اهل الخصوص عبد الرحمن بن احمد الجامی تجاوز الله سبحانه عن مزال
اقدامه ومزالق اقلامه غرة جمادی الاولی المنتظمة في سلك شهور سنة ست وتسعين وثمان مائة

والله اعلم